

B105
B644



BERKELEY, CALIFORNIA

THE GIFT OF

Author

105
644
AZ UNITÁRIUS IRODALMI TÁRSASÁG SZAKKÖNYVTÁRA

IV. KÖTET

A
DUÁLIS LÉTBÖLCSELET
ÉS THEOLOGIÁJA.



IRTA :

Dr. BORBÉLY ISTVÁN

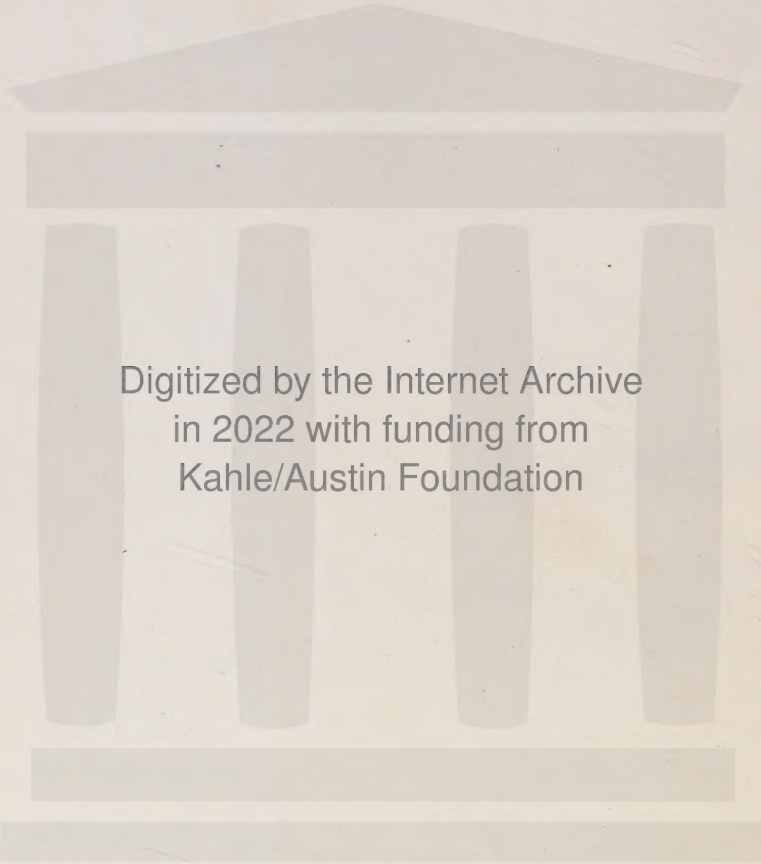
A KOLOZSVÁRI UNITÁRIUS KOLLÉGIUM IGAZGATÓ TANÁRA.



Property of
CBSK
Please return to
Graduate Theological
Union Library

CLUJ-KOLOZSVÁR,
CORVIN-NYOMDA NYOMÁSA, STR. N. IORGA (JÓKAI-U.) 17.
1928.

ÁRA 50 LEI.



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

A DUÁLIS LÉTBÖLCSELET ÉS THEOLOGIÁJA.



IRTA :

Dr. BORBÉLY ISTVÁN

A KOLOZSVÁRI UNITÁRIUS KOLLÉGIUM IGAZGATÓ-TANÁRA.



CLUJ-KOLOZSVÁR,

CORVIN-NYOMDA NYOMÁSA, STR. N. IORGA (JÓKAI-U.) 17.
1928.

A
DUALIS LÉTBÖLCSELET
ÉS THEOLOGIAJA.

DR. BOMBELÉ SYLVÁN
A KÖZÖSSÉGI ÉS A DUALIS LÉTBÖLCSELET



ELŐSZÓ
A DUALIS LÉTBÖLCSELET

Az Unitárius Irodalmi Társaság kiadása.

B105
B644

ELŐSZÓ.

Külföldön napjainkban rendkívül élénk vita folyik a *dudlis theológiáról*. A legkiválóbb szaktheologusok rövid tanulmányokban és vastag kötetekben tárgyalják azt a nagy kérdést, hogy: vajjon van-e az ember életének önértéke; minő a viszony Isten és emberek között; mi az ember életének végső célja?

A vitatkozók két csoportra oszlanak.

Egyik oldalon vannak a duálisták, akik azt állítják, hogy két főhatalom létezik: Isten és a világ. Minden, ami a világhoz tartozik, — rossz. Az ember a világhoz tartozik, tehát rossz. A rossz sorsa az elmulás, a megsemmisülés. Egyedül Istennek van örök élete. Minthogy pedig minden létező és minden létezés rossz, következik, hogy minden létezőnek és minden létezésnek végső célja az elmulás. Amíg *van* valami, addig van *rossz*. Ha majd nem lesz semmi, csak Isten (aki felül áll a lét fogalmán), akkor megszűnik létezni a rossz is. Istennek országa csak a rossznak megszűnése után jöhet létre. Az emberi élet célja eszerint az elmélet szerint a megsemmisülés, illetőleg a megsemmisülés által Isten országa megvalósulásának siettetése.

Ime a duális létbölcseletnek és theológiájának lényege, ami az ember számára nyilvánvalólag nem más, mint a teljes pesszimizmus, illetőleg a teljes nihilizmus.

Másik oldalon vannak az unitáriusok, akik azt állítják, hogy nincs külön Isten és külön világ, mert Isten a teremtetője és fenntartója a világnak s viszont a világ kicsiny részeiben és a maga egészében egyformán Istennek dicsősége. Nincs tehát külön Isten, aki csak akkor „értényesülhet“, amikor a világ („a rossz“) már megsemmisült; és nincs külön „világ“, amely nem Istennek, hanem valami más erőnek vagy hatalomnak engedelmeskedik. Nincs két legfőbb hatalom, hanem csak egy van. *Csak egy az Isten*. A létezés célja sem az elmulás, hanem maga a létezés. Ezen a világon mindennek és mindenkinek meg van a helye. Az boldog

ember, aki e földön megtalálta helyét s azon a helyen, melyre teremtetett, munkálni tud az egyetemes létért, vagyis: a közért. Isten az életet nem a halálért adta, hanem magáért az életért. Unitárius felfogás szerint tehát az élet célja maga az élet, még pedig az az élet, amely az egyetemes létezést (a közt) szolgálja.

A vitatkozóknak e két nagy csoportja rengeteg sok érvet sorakoztatott fel állításai igazságának bizonyítására. Rendkívül érdekes és tanulságos látni, hogy legjobbaink mind a két táborban milyen nemes hévvel igyekeznek egymást meggyőzni.

Erről a valóban világ-vitáról magyar nyelven alig lehet valamit olvasni. Részint mesterséges elzárkózottságunk, nagyobb részben azonban a vallás dolgai iránti kicsinyes felekezeti elfogultságunk miatt a magyar keresztény hittudomány (főképen itt, Erdélyben) beleszorult egy rég idejét multá merev dogmatizmusba. Hittudománnyal tudományosan foglalkozni itt még ma is annyi, mint a XVI. századi theologiai terminológiával elavult fogalmakat fontolgatni. Nem csoda, ha az ilyen munkák iránt sem a hívők, sem az olvasók nem érdeklődnek.

A theologiai tudománynak egyszer már nálunk is ki kell lépnie a reformációkorabeli merev dogmatizmusból s halott rendszerek és elavult terminológiák helyett élő problémákkal és eleven fogalmakkal kell foglalkoznia.

Ha Istent nem akarjuk bezárni a templomba, ahol csak vasárnap és ünnepnapokon lehet vele találkozni s akkor is csak azt mondhatjuk el neki, amit a liturgia megenged, — hanem ehelyett megnyitjuk az utat a menyország felé mindenkinek s arra biztatjuk embertársainkat, hogy mindent mondjanak el az Atyának őszintén és bizalommal, mert Isten mindenkit minden közvetítés nélkül őszintén és bizalommal meghallgat s csak azon segít, aki nem csalárdságból, hanem lelki szükségből kéri az ő segítségét, — mondom, ha ezt tesszük, akkor és csak akkor lesz a mi theologiai tudományunk időszerű és a kor színvonalán álló.

Dehát — — valóban ezt tegyük?

Aki élni akar, az az életet hirdesse; aki pedig meg akar halni, az a halállal barátkozzék. A jelenlegi theologiai vitáknak ez a főproblémája. A főkérdés ma ez: mi a lét célja, az élet-é vagy a halál?

Az unitáriusok azt állítják, hogy az *élet*, a dualisták pedig azt, hogy a *halál*.

Hol itt az igazság?

Az alábbi tanulmány a duálisták létbölcseletét és theológiáját ismerteti. Egy következő tanulmány az unitárius létbölcseletet és annak theológiáját fogja bemutatni.

A legteljesebb tárgyilagosságra törekedtem. Sokkal komolyabb dolgokról van e sorokban szó, semhogy akár a felületességet, akár pedig az elfogultságot magamnak megengedhettem volna.

Kolozsvár, 1928. január 1.

Dr. Borbély István.

BEVEZETÉS.
(A VALLÁS LÉNYEGE.)

BEVEZETÉS.

Nincsen egyforma lelkületű két ember. Mi az oka a lelkek közötti e különbözőzésnek? A lélek kifejelettségének foka. A tökéletes embernek érzelmei az érzelmeket alkotó tényezőkből harmonikusan és teljesen ki vannak alakulva. Érzelmeink lehetnek tiszták és lehetnek zavarosak. Ha érzelemlélekvilágunk tiszta, lelkiismeretünk gyémántként ragyog keresztül rajta; ha érzelemlélekvilágunk zavaros, lelkünk ködén lelkiismeretünknek napsugara sem törhetnek át. A tökéletesség utáni vágy is aszerint erős vagy gyöngye bennünk, hogy lelkünknek termőföldje milyen. Beteg lélekből csenevész vágy sarjadzik. Csak ép lélekből fakad erős és tiszta vágy. Mens sana in corpore sano.

Lelki életünk testünkkel, testünk lelki életünkkel szerves kapcsolatban áll. A lélek élete végeredményében a test állapota s a test élete a lélek állapota. A test lélek nélkül — nem ember; és a lélek test nélkül — csak fictio. Mi úgy vagyunk önmagunk, amint létezzünk.

Miől tudhatja meg valaki azt, hogy lelkiállapota mennyire kifejezett s következésképp, hogy ő mennyire „egész“ ember? Önbizalmának fokáról. Minél kevésbé bízik valaki magában, annál félsezegebb; s minél inkább bízik önmagában, annál egészezebb.

Természetesen, amikor önbizalomról beszélünk, nem elbizakodást értünk rajta. Az önbizalom a tiszta léleknek egész ereje; az elbizakodás a félszeg léleknek hiúsága. Jézusnak önbizalma volt életéhez: érezte s tudta, hogy bármennyi akadály gördül is eléje, az ő útja egyenes és bizonyosan a célhoz ér; tudta és hitte, hogy Isten rá gondot visel s ő méltó gondviselésre. És ment végzetes útján, mint aki érzi, hogy benne az egész emberiségnek sorsa halad előre . . . Tiszta lelkének a tudata volt önbizalmának ereje. Heródes viszont elbizakodott volt, midőn azt hitte, hogy a sok-sok csecsemőgyermekben feltartóztathatja és megöli az időt. Az ön-

bizalom szerény, de szilárd; az elbizakodás kegyetlen és törékeny. Az önbizalom a léleknek fenséges nyugalma; az elbizakodás a félelemnek s a zsarnoki gögnek keveréke.

Az egész ember bizik önmagában; a félszeg ember nem biztos önmagában. Az egész embernek van bizalma életéhez, szereti, akarja és megbecsüli azt;¹ a félszeg ember fél az élettől s másokkal igyekszik önéletét biztosítani; aztán maga oly gyorsan él, a perc gyönyöreit oly hamar akarja kiélvezni, mintha számára nem is lenne több holnap. Az egész ember bátor ember, a félszeg ember félénk ember. Az egész ember az örökkévalóságé, a félszeg a mulandóságé. Ki egész ember? Az, aki bizik életében, mert tudja, hogy annak saját maga számára is, meg az egész emberiség számára is értéke van. Az egész ember, akire nézve az élet szentség. A művelt öntudatú jellemes ember² számára az élet nem vegetáció, hanem szent kötelesség; nem csupán fiziologiai folyamat, hanem egyuttal gyönyörűséges misztikum is, melyben az egyén az egész világnak sorsát éli át.² Ezért mondjuk, hogy a mi unitárius hitünk

¹ *Prohászka O.* írta (Diadalmas világnézet. 5. kiad. Bpest, 1927. 21—23. lap): „Mélyen meg vagyok győződve, hogy az nem találta meg önmagát, aki nem a boldogra, a megelégedettre, a gyönyöríttásra akadt önmagában. Ismétlem, az nem találta meg önmagát! Annak a világkép kialakítása nem sikerült; az romot épített huhogó bagolynak; az tulajdonképen nem is épített, hanem rombolt. Aki boldogságot nem teremtett, az egyáltalában nem teremtett, hanem pusztított; mert teremteni csak jól lehet. Aki nem alakított erőteljes alakot az életnek, az egyáltalán nem tudta, hogy min dolgozik kezdet óta s szét is esik műve, még mialatt kezei között tartja, amint hogy meg sem állhatott összetartás, tehát szeretet; összeforrás, tehát meleg s bensőség; harmonia, tehát boldogság nélkül. S ne mondjátok, hogy a boldog, megelégedett ember: mámor s álmokép. Ne mutassatok rá a szenvedők, a betegek, a rab-szolgák, a szegények, a gyármunkások, a kőszénbányászok elaszott, elsenyvedt alakjaira, s ne kérdezzétek győzelmes öntudattal, vajjon ezek is boldogok? Én az Isten művét nézem s nem az ember szerencsétlen kontárkodását. Annyi tény, hogy az ember elronthat mindent s elronthatja az Isten képét önmagában. Ha a társadalmi rend az Isten képét milliókban eltorzítja, ha őket a munka jármában kifejlődni nem engedi, azt teszi velük, amit én a pázsittal, amikor köveket hengeríték rá. A kő alatt a fűszálak összezsugorodnak, elhalványodnak; szomjazzák a napsugárt s a levegőt, melyet elfogtam tőlük. A nyomorúság által megakasztott öntudatlanságról nem tehetek. Hengerítsétek el a köveket s meglátjátok, hogy a lelkek mint a pázsit, fejlenek, színesednek, örvendeznek“.

² *Schleiermacher* szerint (Reden über die Religion. Göttingen, 1913) minden ember „ist ein Kompendium der Menschheit“ (51 l.)

szerint az él igazán, aki minél nagyobb mértékben bele van kapcsolódva az egyetemes életbe. Az unitárius élet az univerzummal együtt való egyetemes élet. A remete élete halott élet, a tétlen élet halál. Csak a közös munkában való munkaközösség az igazi, az unitárius élet.

Ennek a szent életnek érzete a vallásnak legvégső gyökérszála.¹ A vallás lényege az élet szent miszteriumának akut érzése.

A magyar nyelvnek nincs megfelelő szava ennek a vallásos érzésnek szabatos megjelölésére. A *vallás* szó nem jó, mert — mint a „vallani” alapszónak származéka — tulajdonképpen vallo-mást, megvallást, tehát szavakba foglalást jelent. Pedig a vallásos érzés egy dolog, azt szavakba foglalni tudni más dolog. De nem jó a *hit* szó sem, mert az egy külsődleges, formális dolgot jelöl: a hívést. A vallásos érzés pedig sem az elhívéstől, sem semmiféle rationalis functiótól, mint előzménytől nem függ.² A vallásos érzés mint az élet szent miszteriumának tényleges érzése, nem ratio. A vallásos érzés a létérzetnek érzelmi alapja.

¹ Miként erre már *Schleiermacher* is utalt (Reden über die Religion, Leipzig, 1868. 53—54. lap): „Aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben: dass der Mensch sich hingebe dem Univerzum und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zuwendet, und dann dass er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach innen zu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme. Und das religiöse Leben ist nichtst anderes als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens.“

² *Pfleiderer* írja (Die Entwicklung der protestantischen Theologie, etc. Freiburg, 1891. 102. l.) „Die Schleiermacher’sche Theologie“ c. fejezetben: Sch. felfogása szerint „der Glaube selber ist nicht eine Lehre oder Lehrsystem, sondern eine Bestimmtheit des frommen Gefühls, eine Tatsache also der inneren Erfahrung, welche vom Denken weder erzeugt noch in ihrem Bestande abhängig ist, sondern, wie alle Erfahrung, nur Gegenstand der Beobachtung und Beschreibung sein kann.“

ELSŐ RÉSZ.

A VALÓBAN DUÁLIS LÉTBÖLCSELET ÉS THEOLOGIÁJA.

1. *Schleiermacher „függésérzete“.*
2. *Wobbermin korrekciója.*
3. *R. Otto „A szentséges“-ról.*
4. *A dialektikus theologia.*
5. *Isten mint abszolútum.*
6. *Kant „Ding an sich“-je.*
7. *Spencer „Megismerhetetlen“-je.*

A VALÓBAN DUÁLIS LÉTBÖLCSELET ÉS THEOLOGIÁJA.

1. Schleiermacher „függésérzete”.

Schleiermacher „létérzet” helyett függés-érzetet (schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl) mondott s azt értette ez elnevezésen, hogy „mi magunkat Istentől függőnek tudjuk”.¹ Hogy ez elnevezés nem szabatos, azt rögtön meglátjuk, ha arra gondolunk, hogy a függésérzet tulajdonképpen tisztán alaki és csak részleges megjelölése egy viszonynak, amely megjelölésben a tartalomra semmi utalás nincsen. Wobbermin meg akarván korrigálni Schleiermachert, ezeket írta: „a függésérzet a keresztény istenhitben kapta meg a legtisztább, leghatározottabb és legmélyebb s ezek folytán a legösszefoglalóbb alakját, mivel keresztény felfogás szerint Isten az egyetemes valóságnak abszolút Ura. Csak ha teljes mértékben felfogtuk, hogy Isten minden valóságnak korlátlan Ura, értettük meg a függés-érzetet igazán”.² Wobberminnak e magyarázata nemcsak nem jobb a Schleiermacherénél, hanem annak teljesen félreértése. A függés-érzetről Schleiermacher azt állította, hogy ez érzetben a mi emberi létezésünk elválaszthatatlan összefüggésben van a mindenséggel, melyet Isten teremtett és tart fenn. „Ennek az egységben való összefüggésnek az érzete ránk nézve Isten létének legjobb bizonyítéka”.³

Schleiermacher tehát a világgal és Istennel való egységünknek érzetét értette a függésérzeten.

¹ Schleiermacher: Christliche Glaubenslehre. Reutlingen, 1828. I. köt. 36—42. §.

² G. Wobbermin: Wesen und Wahrheit des Christentums. Leipzig, 1926. 433. lap.

³ Schleiermacher írta (Der christliche Glaube. Reutlingen, 1828. I. köt. 161 l.): „Die Anerkennung, dass jenes Abhängigkeitsgefühl eine wesentliche Lebensbedingung sei, vertritt für uns die Stelle aller Beweise vom Dasein Gottes“.

Hogy mi függünk a világtól is, meg az Istentől is,¹ az kétségtelen. Azonban Schleiermacher valójában mégsem a függést, mint alárendeltségi viszonyt tartotta a kapcsolat lényegének, hanem az összetartozást, az egységet. Ilyen értelemben a megjelölés: függésérzet — rosszul volt megválasztva. Már Pfleiderer megjegyezte,² hogy a vallásos érzésben a függésérzeten kívül benne van az Isten iránti tiszteletnek, a rokonságnak és a hozzá való vágyódásnak az érzése is. Pusztán a függésérzet tehát még nem a teljes vallásos érzet. Talán helyesebb a mi elnevezésünk: *létérzet*, mert a helyesen értelmezett „lét“ az emberrel kapcsolatban valóban a legösszefoglalóbb tény és fogalom.

Ha tehát Schleiermacher kifejezése nem is jó, a benne levő gondolat föltétlenül helyes.

2. Wobbermin korrekciója.

Wobbermin a szótól nem látván meg a gondolatot, teljesen félreértette Schleiermachert. „A függés fogalmából következik — írta³ —, hogy az embernek semmi olyan megkülönböztető tulajdonsága nincs, amit Istennel szemben érvényesíteni tudna s amelyre

¹ Ezt Schleiermacher más alkalommal így is magyarázta: a világtól való függés = bűn; az Istentől való függés = megváltás. Már most ha a világ hatalma vett erőt rajtunk, akkor mi bűnnek lettünk áldozatává, ha ellenben a világnak csábításaival szemben Isten iránti vonzalmunk erősebb, akkor a megváltás, illetőleg a megváltatás a mi sorsunk. Ez elgondolásban „a rossz“ tulajdonképpen annyi, mint az érzékiség győzelme az ember jobb részén. V. ö. *Pfleiderernek* idevonatkozó érdekes fejtegetéseit. (Die Entwicklung der protestantischen Theologie. Freiburg i. B. 1891. 111 lap.

² *Pfleiderer* (Die Entwicklung der protestantischen Theologie. Freiburg i. B. 1891. 104 l.): „Das religiöse Ehrfurchtsgefühl enthält neben der Abhängigkeit von Gott auch die Verpflichtung gegen ihn und die Verwandtschaft mit ihm und die Erhebung zu ihm; der fromme Mensch weiss sich nicht bloß passiv abhängig von einer höheren Macht, sondern auch *sittlich* gebunden an einen höheren Willen, und eben diese sittliche Seite des religiösen Gefühls ist der Massstab seines *qualitativen* Wertes auf den verschiedenen Stufen der religiösen Entwicklung, während bei Schleiermacher's einfachem Abhängigkeitsgefühl nur eine *quantitative* Verschiedenheit des Stärkegrades möglich ist, welchen das religiöse Gefühl im Verhältnis zu dem weltlichem Bewusstsein besitzt“.

³ *G. Wobbermin*: Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe. Tübingen, 1927. 27. l.

való tekintettel igényt támaszthatna az iránt, hogy ő Isten számára valamit is jelentsen. Ellenkezőleg: az ember végeredményében s a dolgok igazi mélyén — minden fenntartás nélkül, kizárólagosan Istennek kegyelmére van utalva.“ Ami más szavakkal mondva azt jelenti, hogy: Isten az egész teremtett mindenségnek abszolút Ura.¹

Az kétségtelenül igaz, hogy az embernek semmi olyan tulajdonsága nincs, ami nem Istentől való. Az ember rész az „egész“-ből.² Az egészben a résznek minden tulajdonsága benne van, természetesen anélkül, hogy viszont a részben az egésznek minden tulajdonsága megvolna. Más a rész és más az egész. Amiért az ember „rész Istentől“, azért az ember még nem „Isten“. Helyes tehát Wobbermin idézett gondolatának az az állítása, hogy „az embernek semmi olyan megkülönböztető tulajdonsága nincs, amit Istennel szemben érvényesíteni tudna.“ Ez azonban nem jelenti egyúttal azt is, hogy tehát az „egész“ a „rész“ felett abszolút úr. Mert: noha az egész több, mint a rész, azért az egész csak részeivel együtt egész. A hadsereg több, mint egy katona; de azért az egyes katonák nélkül nincs hadsereg. Isten is több, mint a teremtett világnak egy része, mégis Isten csak e részekkel, tehát a teremtett világgal együtt „Isten“.³ A mi unitárius felfogásunk szerint „világ-

¹ u. o.: 43. l.

Hogy Wobbermin mennyire nem értette meg Schleiermachert, arra idézem (Wesen und Wahrheit des Christentums, Leipzig, 1926. 406 l.) alábbi sorait: „Das religiöse Abhängigkeitsgefühl sei das Gefühl unbedingter Abhängigkeit, da es die Beziehung zu dem schlechthin Unbedingten zum Ausdruck bringe“.

² Schleiermacher írta (Der christliche Glaube. Reutlingen, 1828. I. köt. 157 l.): Gott ist die ungeteilte absolute Einheit, die Welt aber die geteilte Einheit, welche zugleich die Gesamtheit aller Grundsätze und Differenzen ist. Dies Einssein mit der Welt im Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein seiner selbst, als mitlebenden Teiles im Ganzen. Da nun alle mitlebenden Teile in Wechselwirkung untereinander stehen, so teilt sich das ursprüngliche Abhängigkeitsgefühl in jedem solchen Teile wesentlich in das Gefühl der Freiheit, sofern er selbsttätig auf andere Teile einwirkt, und in das Gefühl der Notwendigkeit, sofern andere Teile selbsttätig auf ihn einwirken. Der fromme Selbstbewusstsein aber weiss von einer solchen Teilung nichts. Denn weder gibt es in Beziehung auf Gott unmittelbar ein Freiheitsgefühl, noch ist das Abhängigkeitsgefühl das einer solchen Notwendigkeit, welcher ein Freiheitsgefühl als Gegenstück zukommen kann.

³ K. Feigl írta (Der deutsche Idealismus und das Christentum. Meg-Dr. Borbély I.: A duális létbölcsélet és theológiája.

nélküli“ Isten nincsen.¹ Istennek istensége a teremtet világban (a létben) valósult meg. Számunkra Isten konkrét valóság. Az unitárius keresztény hit Istene nem metafizikai absztrakt fogalom, hanem — irrationalis — konkrét élő valóság: Atya. Ezért hibás Wobberminnak metafizikai absztrakt Isten fogalma. Aminthogy hibás Wobberminnak az a konklúziója is, hogy: „az ember minden fenntartás nélkül, kizárólag Istennek kegyelmére van utalva“. Az egység a mi unitárius hitünk szerint nem kényúri fölérendelt, illetőleg rabszolgai alárendelt viszony. A gyermek szüleinek köszöni létét, egy test és egy vér velük. Mindazonáltal — unitárius felfogás szerint — a szülők nem abszolút kényurak gyermekeiknek, hanem csupán gondviselői; s a gyermek sincs minden fenntartás nélkül kizárólag szüleinek kegyelmére utalva, mert benne is a lét testesült meg, nem pedig csupán szüleinek érzéki vágya. Az unitárius hit a teremtet világ egységével kapcsolatban nem ismer sem abszolút urat, sem kegyelmet. E középkori fogalmak a mi vallásos gondolkozásunkból hiányoznak.

Hogy ez a trinitárius orthodox felfogás mennyire távol áll az unitárizmustól, azt legújabbán érdekesen mutatja Rudolf Ottónak vallásbölcselete,² valamint a misztikus dialektikus theologia.

3. R. Otto „A szentséges“-ről.

Otto a „Das Heilige“³ c. könyvében meg akarván határozni Istent, úgy találta, hogy Isten több, mint amennyit róla szavakkal,

jelent a *Die Christliche Welt*, 1928. évi folyam 8-ik számában, 357 lap): „Wie ein Mensch mehr ist als die Summe der Zellen seines Körpers und mehr als das, was an physiologischen und psychologischen Gesetzmäßigkeiten und Lebensvorgängen an ihm und in ihm fassbar ist, und dennoch sein Wesen und Wert von diesem Physisch-Psychisch-Tatsächlichen nicht abgelöst werden kann, so ist auch Gott mehr als die Welt und doch unmöglich von der Welt getrennt zu denken“.

¹ Amint ezt már Hegel is tanította: „Unser Leben in Gott ist Gottes Leben in uns, nicht im bildlichen, sondern im genauesten Sinne des Wortes... Ohne Welt ist Gott nicht Gott“. (Hegel összes műveinek XI. kötet, 122 lap, Berlin, 1832.)

² F. Kattenbusch írta (Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Giessen, 1924. 93. l.): „Otto als Religionsphilosoph könnte man einen Impressionisten nennen, das passt zu seiner Schätzung der „Ahnung“ im Sinne von Fries. Denn er unterstellt sich völlig dem Eindrucke von „Erfahrungen“ an den indischen Religionen in ihrer volkstümlichen Erscheinung.“

³ Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha, 1926. 14-ik kiadás.

illetőleg fogalmakkal elmondhatunk. Isten nem rationalis, hanem irrationalis, épen ezért lényé szavakkal nem is definiálható. Mindazonáltal, bár ha hiányosan is, de mégis szóval is meg kell tudnunk őt jelölni, mert ha nem, ha nem beszélhetnénk róla, akkor ránk nézve nem is léteznék. Amiről nincsenek foglmaink, az *a mi számunkra* nincsen. Isten azonban van; szükség tehát, hogy róla fogalmunk legyen. Ebből a meggondolásból kiindulva, Otto (a valláslélektannak tapasztalati módszerével) Istent nem közvetlenül tette vizsgálat tárgyává, hanem azt nézte meg, hogy rajtunk, emberekben, akiket tehát pontosan meg lehet figyelni, Isten hogyan mutatkozik meg. Istennel kapcsolatban — írta Otto — első nagy érzésünk a teremtettségnek érzete („Kreaturgefühl“), egy olyan alap-érzés, amit Schleiermacher függésérzetnek („schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“) nevezett, mi létérzetnek mondtunk; s amely nagy érzésnek két fázisa van. Istennek velünk kapcsolatos megnyilatkozásakor az emberi kedélyt egy sajátos hangulat lepi meg s tölti el, egy *tárgyérzet* („Realitätsgefühl“), amit később egy folytatódólagos érzés, a *teremtettség érzete* („Kreaturgefühl“) követ. Ezt az abszolút értelemben vett tárgyérzetet Otto a szent megihletődés titkos érzésének, vagy latinosan „mysterium tremendum“-nak nevezte el s tartalmát a teljes fölényesség („schlechthinnige Überlegenheit“) és megközelíthetetlenség („Unnahbarkeit“) fogalmaival próbálta megjelölni. Azonban Isten, illetőleg az istenség, vagy Otto-nak kifejezése szerint: a *numen* — nem csupán fölényes és megközelíthetetlen valami; lényében benne van a hatalom is („Macht, Gewalt, Übergewalt, schlechthinnige Übergewalt“), tehát a „majestas“. Az abszolút fölényt, a megközelíthetetlenséget és a majestást benne az ösztönzés vagy energia egészíti ki, amely által a numen minket élni, akarni, szenvedni, örülni, tevékenykedni ösztönöz.¹ A numen tehát egészen csodálatos valami („das religiös Mysteriöse“), ami nem emberi, hanem valami egészen más („das ganz Andere“).² A numen min-

¹ Az ösztönzést Otto görög szóval *orgé*-nak írja: „Endlich befassen die Momente des tremendum und der majestas noch ein drittes Moment mit in sich, das ich die *Energie* des Numinosen benennen möchte. Es ist besonders in der orgé lebhaft fühlbar und zieht die symbolischen Ausdrücke von Lebendigkeit, Leidenschaft, affektvollem Wesen, von Wille, Kraft, Bewegung (mobilitas), Erregtheit, Tätigkeit, Drang an sich. Diese seine Züge kehren wesensmäßig wieder von den Stufen des Dämonischen an bis hin zur Vorstellung des „lebendigen“ Gottes.“ (Das Heilige, 28. lap.)

² „Das religiös Mysteriöse, das echte Mirum, ist, um es vielleicht am

ket, embereket, a tremendum és a majestas által távol tart magától, másrészt azonban fascináló, megbűvölő ereje által magához kapcsol és fölemel. A numenben csodálatos kontrasztharmonia van: a különválasztónak és egybekapcsolónak, a végtelen fájdalmasnak és a végtelen gyönyörűségnek, a szentségnek és a gyarlóságnak paradox egysége.¹

Hogy tulajdonképen mi a numen, azt ennél pontosabban Otto sem tudta megmagyarázni. A legtöbb, mit róla mondani tud, ennyi: a numen („das Heilige“) összetett kategória, melynek racionális és irracionális részei vannak; maga a kategória semmi másból le nem vezethető „a priori“ kategória.² Ennyi a „das ganz Andere“, mint lényeg. Ennek a lényegnek az emberek részére megnyilatkozó tulajdonsága, a „numinózus“, egy lelki őselem,³ ami

treffendsten auszudrücken, das *Ganz andere*, das *thateron*, das *anyad*, das *alienum*, das *Fremde* und *Befremdende*, das aus dem Bereiche des *Gewohnten*, *Verstandenen* und *Vertrauten* und darum „*Heimlichen*“ schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende und *darum* das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende.“ (*Das Heilige*, 33. l.)

¹ „Der qualitative *Gehalt* des Numinosen (an den das Mysteriosum die *Form* gibt), ist einerseits das abdrängende Moment des tremendum mit der majestas. Andererseits aber ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich *Anziehendes*, *Bestrickendes*, *Faszinierendes*, das mit dem abdrängenden Momente des tremendum in eine seltsame Kontrast-harmonie tritt. Diese Kontrast-Harmonie, dieser Doppel-charakter des Numinosen ist es, für den die ganze Religions-geschichte zeugt. Sie ist das seltsamste und beachtlichste Vorkommnis überhaupt in der Religionsgeschichte. So grauenvoll — furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll ist es gleichzeitig. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich zu ihm hinzuzuwenden, ja es irgendwie sich anzueignen. Das Mysterium ist ihm nicht bloss das Wunderbare, es ist ihm auch das wundervolle. Und neben das Sinnverwirrende tritt das Sinn-bedrückende, Hinreissende, seltsam Entzückende, das oft genug zum Taumel und Rausch sich Steigernde, das Dionysische der Wirkungen des Numen. Wir wollen es das *Fascinans* nennen.“ (*Das Heilige* 43. l.)

„In diesem zugleich unendlich *Schauervollen* und unendlich *Wundervollen* hat das *Mysterium* seinen eigenen positiven Doppel-Inhalt, der dem Gefühle sich kundtut.“ (i. m. 58. l.)

„Dem numinosen Wert (des sanctum) entspricht auf Seiten der Kreatur der numinose Unwert (die Sünde).“ (i. m. 69.)

² „Das Heilige im vollen Sinne des Wortes ist für uns eine zusammengesetzte Kategorie. Die sie zusammensetzenden Momente sind ihre rationalen und ihre irrationalen Bestandteile. Nach *beiden* Momenten aber ist sie eine Kategorie *rein a priori*.“ (i. m. 147 l.)

³ „Das Gefühl des Numinosen ist ein seelisches Urelement, das in

semmiféle más „lelki elemmel“ össze nem tévesztendő. Ez a numinózus őselem, mint a szentségesnek vallásos alapérzése, ott van mindenkinek lelke mélyén, mint a numennek emberi reflexe: ami a numenben megközelíthetetlen, az az emberi lélekben közel van; az isteni szentség itt annyi, mint emberi jószág; a numinózus majestas itt bizalom.¹

Ottonak e fejtegetései kétségtelenül érdekesen világítottak rá a vallásos lélekre s könyve mint valláslélektani tanulmány, föltétlenül nagybecsű. De bölcseleti megalapozása téves. Az az elgondolás, hogy Isten — hatalmas Úr, mi hozzáképest csak pór és hamú vagyunk, rendkívül távol áll a mi unitárius hitünkötől.² Hibás

seiner Eigenart rein aufgefasst sein will, nicht aber selber aus anderen Elementen erklärt werden kann.“ (i. m. 161 l.)

¹ Lutherről szólva írja Otto: „Was wir von der Frömmigkeit des Evangeliums und von dem Wunder des Gott-Vaterglaubens gesagt haben, kehrt im frommen Erleben Luthers wieder, nur in unerhörter Verschärfung. Dass der *Unnahbare* nahbar wird, dass der *Heilige* eitel Güte ist, dass die *Majestas* sich zum Vertrauen macht, diese Kontrast-harmonie ist das Innere der Sache.“ (i. m. 132 l.)

² Azt, hogy alaptételeiben mennyire távol áll az unitárizmustól Otto felfogása, legérdekesebben alábbi nyilatkozatai igazolják:

„Jene Abhängigkeit, die in Abrahams Worten sich ausdrückt, ist nicht die der *Geschaffenheit*, sondern das *Geschöpflichkeit*, ist Ohnmacht gegenüber der Übermacht, ist eigene Nichtigkeit. Und die *majestas* und das *Erd' und Asche sein*, von dem hier die Rede ist, führt, sobald die Spekulation sich ihrer bemächtigt, auf eine ganz andere Vorstellungsreihe als auf die Ideen von Schöpfung und Erhaltung. Sie führt zu der *annihilatio* des Selbst auf der einen Seite und zu der Allein- und All-*realität* des Transzendenten auf der anderen Seite, wie sie gewissen Formen der Mystik eigen sind. In diesen Formen der Mystik begegnen wir, als einem ihrer Hauptzüge, einer charakteristischen Abwertung des Selbst, die in deutlicher Ähnlichkeit die Selbstabwertung Abrahams wiederholt, nämlich die Wertung des Selbst und des Ich und Kreatur überhaupt als des nicht vollkommen wirklichen, wesentlichen oder gar als des völlig nichtigen, und diese Abwertung wird zu der *Forderung*, sie gegenüber dem angeblich falschen Wahn der Selbstheit praktisch zu vollziehen und so das Selbst zu annihilare. Und sie führt anderseits zu der Wertung des transzendenten Beziehungsobjektes als des schlechthin durch Seinsfülle Überlegenen, dem gegenüber das Selbst sich eben in seinem Nichts fühlbar wird: *Ich nichts, Du alles!* Von einem Ursachverhältnis ist hier nicht die Rede. Nicht ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit (meiner selbst als gewirkten), sondern ein Gefühl schlechthinniger Überlegenheit (Seiner als des übermächtigen) ist hier der Ausgang der Spekulation, die *Macht-Fülle* des tremendum in *Seins-Fülle* abwandelt.“ (i. m. 24—25 l.)

az az állítása is, hogy az ember minél jobban megsemmisíti önmagában a földi, az emberi, a gyarló tulajdonságokat, annál erősebb lesz benne a vágy közeljutni a numenhez. Nem tudom, vajjon a világtól félrevonuló s egész életüket folytonos imádkozásban leélő aszkéta szerzetesekben van-e több az Istenből, vagy a világnak ezer csábításával harcoló, a társadalmi életnek mindenféle nyomorúságát végigszenvedő szegény, agyongyötört, elcsigázott, de diadalmas lelkekben? A mi unitárius hitünk szerint Isten nem a győzőnek adja a babért, hanem a harcolónak; nem a félrevonulónak, hanem a küzdőnek; nem a haláltnak, hanem az életnek.

Legfőbb tévedés e fejtegetésben az a tétel, hogy Isten a „das ganz Andere“, akihez csak úgy közeledhetünk, ha „megüresítjük“ magunkat földi, emberi voltunktól.

Otto az emberi lélekről akarván írni, erről az „egészen más“ Istenről csak annyit írt, amennyi fényességéből az ember lelkének tükrében neki megmutatkozott. Tehát valláslélektani tanulmányt írván, tulajdonképen az emberi lelket vizsgálta. Úgy tett, mint Helmholtz, a híres fizikus, ki a napsugarak színeképenek elemzéséből következtetett vissza a napra: a napot a napsugarakban vizsgálta.

Magát a napot, a nument, vagyis Istent legujabban a dialektikus theologusok tették közvetlen vizsgálat tárgyává.

4. A dialektikus ifeologia.

A dialektikus theologusok szerint Isten valami egészen más, mint az ember. Annyira más, hogy őt mi sem felfogni, sem megérteni nem tudjuk. Minthogy pedig kettőnk közül Isten az, aki igazán van s akinek léte tökéletes valóság, — az ember léte talány. Megszakítás nélküli (haláltalan) léte csak Istennek van, mi mind meghalunk. A mi életünk tehát önértéknélküli, mert azzal más rendelkezik: más teremti azt meg s más fejezi azt be. Épen

(Az előbbi jegyzetnek folytatása.)

„Wie sich beim Momente des Mysteriösen aus dem *Ganz anderen* das Übernatürliche und das Überweltliche ergaben und über diesen sich in der Mystik, durch Höchststeigerung und Überspannung des Irrationalen der Religion selbst, das *Epékeina* einstellte, so wiederholt sich auch beim Momente des fascinans die Möglichkeit des Überganges in Mystik. Durch Höchstspannung wird es zum Überschwenglichen, das als mystisches Moment auf dieser Linie genau dem *Epékeina* auf jener anderen Linie entspricht und entsprechend zu verstehen ist.“ (i. m. 50 l.)

ezért a mi kötelességünk nem az, hogy „egyéni életünket éljük.“ Ennek az egyéni emberi életnek nincs semmi célja. A mi életünk igazi célja az, hogy önmagunkban megsemmisítve minden egyéni emberi vágyat és egyéni akaratot, tehát önmagunkban megsemmisítve az egyéniséget, Isten felé fordítsuk tekintetünket s tőle várjuk az élet-parancsokat. A kijelentésben Isten beszél hozzánk s mi életünkkel felelünk rá.¹ A földi lét ilyen beszélgetés (ezért is nevezik a theologiai gondolkozásnak ezt az irányát beszélgető-dialektikus-theológiának), amely beszélgetésben minden felelet csak válasz Isten kérdésére. A létezés súlya és fontossága a kérdésen, Isten szaván van. A felelet olyan, mint az árnyék: csak kísér, de napot nem pótol. Az ember számára csak egy a kötelesség: figyelni Isten szavára, mert Isten szava az ember sorsa. Jól értjük meg e gondolatot. Figyelni Isten szavára, miként az árnyék figyel a napra. Hogy az árnyék milyen színű és mekkora terjedelmű, az nem fontos. Hogy a mi életünk milyen, az sem fontos. Tehát: fölösleges minden törekvés, fölösleges minden jóakarat, mert ezek az árnyéknak adnak értéket, holott értéke csak Istennek van. Aki életét szereti, aki a földi létet becsüli, aki — ha még a legjobb szándékkal is — törekszik, az árulást követ el Isten ellen, mert a nap helyett az árnyékhoz pártol. Az embernek egyetlen kötelessége van e világon: végleg szakítva a világgal,² végleg legyőzve önmagát, az árnyék személytelen hűségével nézni a napot, Istent. Minden subjectivismus Istennek megtagadása.³ Egyedül Isten nagyságának,

¹ Brunner írja (Religionsphilosophie evangelischer Theologie. München 1927. 3. l.): „Die Religion ist auf die Totalität alles Seins und Lebens gerichtet; die Gegensatzlichkeit aber besteht darin, dass die Religion die Antwort auf die entscheidende Existenzfrage nicht als Resultat methodisch gedanklicher, also vernunftimmanenter Besinnung, sondern als Offenbarung zu haben behauptet.“

² Kierkegaard részére a hit annyi, mint „der tiefste unheilbare Bruch mit der Welt“. V. ö. Torsten Bohlin: Kierkegaards dogmatische Anschauung Berlin, 1927.

Harald Höffding („Kierkegaard“ Berlin, 1922.) érdekesen fejti ki, hogy Kierkegaard szerint „das Leben als schöpferisches Leben ist böse“.

³ Lüttge írja (Die Dialektik der Gottesidee in der Theologie der Gegenwart. Tübingen, 1925. 25 l.): „Die dialektische Theologie der Gegenwart stellt den Glauben wieder und wieder vor das absolute Nichts dieser Zeit: Gott haben, dies Erlebnis, ist in jeder Geschichtlichkeit und Konkretheit, auch wenn es das Reinste und Erhabenste in sich trägt, immer Verrat an

hatalmának, dicsőségének minél tökéletesebb felmutatása az igaz emberi élet. Erről az állásponttól vallásos élményről, Isten megéléséről nem lehet beszélni, ennek a dialektikus theológiának csak hite van: abszolút dogmatikus hite, melyet vakon kell hinni, de amelyen sem gondolkozni, sem kritizálni nem szabad semmit. A dialektikus theológiának keresztény hite kategorikus imperativus.¹

Isten szavát — tanítja továbbá a dialektikus theologia — a bibliából tudhatjuk meg, mert a biblia Isten beszéde. „A keresztény hit — írja Brunner² — bibliahit. Ha a keresztény ember Isten kijelentéséről beszél, mindig az ó- és az újtestamentum iratait érti ezen. Ez a protestáns bibliaorthodoxiának alapfeltétele, ez választja külön a racionalizmustól, subjectivizmustól és historizmustól. Mint-hogy a keresztény theologia ragaszkodik a kijelentésnek ehhez az egyszer történt konkrét tényéhez, semmiféle vallásbölcselethez nem sorozható. Főtétele ez: Istennek ismerete kizárólag a szentírásból meríthető. Istennek megismerése azonban nem valamely speciális ismeret, amely valamely általánosabb ismeretnek része. Ellenkezőleg, ez mindenféle más ismeretnek végső alapja, benne van mindenféle ismeretnek normája és kriteriuma, függetlenül attól, hogy az érdekelt erről tud-e vagy nem. Nem a józan észhez mérjük Isten szavát a bibliában, hanem a bibliában levő Isten szavához mérjük az

Gott (*Barth*: Römerbrief, 1922. 27 l.) Denn alles hat Wahrheit nur soweit es an die Grenze der Ewigkeit führt, an das Jenseits: an dieser Grenze scheitert, versagt, zerbricht alle geschichtliche Wirklichkeit und alle Möglichkeit des Lebens. Das steht über allem Werden in Menschenseelen und Menschenschicksalen und über allem Werden in der Menschheit: nur nicht, sofern es zu jener Krisis, zu Gericht und Tod hindrängt, dies aufzwingt, hierin seinen letzten Sinn, d. h. seine unbedingte Verneinung in sich selbst offenbart. Und da wir nun doch dies Leben leben müssen, so gilt es: alles Handeln als Demonstration zur Ehre Gottes aufzufassen. D. h. doch wohl nur so, dass es auch von seinen reinsten und erhabensten Kräften aus in seiner Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit aufgedeckt das Gericht über alles Menschliche und in ihm die Ehre des ewigen Gottes offenbart“.

¹ Brunner írja (*Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*. Berlin, 1921. 36, 37 l.): „Der Glaube ist das Zurgeltungbringen dessen, was jenseits alles Menschlich-tatsächlichen vom Menschen als geltend ausgesagt ist, und was ewig „Voraussetzung bleibt“. „In dem Imperativ: Glaube! liegt das Absehen-dürfen von aller inneren Tatsächlichkeit und das Fussfassendürfen auf etwas, was nicht tatsächlich ist: das göttliche Als-Ob, die Rechtfertigung“.

² E. Brunner: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, München, 1927. 76—77. lapokon.

értelmet s általában minden tudományt. A protestáns orthodoxia számára a biblia könyve az isteni kijelentés valósága, az maga a kijelentés. A hamisítatlanul tiszta keresztény hitre nézve a szentírás azonban csak a benne levő isteni szellemmel együtt kijelentés. Ezért a bibliahitben (az írásprincipiumban) az önérték és a tekin-tély, az adottság és az örökkévalóság egy egységbe olvad össze. A hit annyi, mint találkozás az előlünk elrejtőzött abszolút Istennel, aki részünkre valósággal, t. i. egy valóságban személyesen meg-nyilatkozott. Ez a valóság a szentírás. Miként a mondatnak bár-mily sok szava is egy értelmet jelent, azonképen Istennek kijelen-tése a szentírásban, tehát az ó- és újtestamentomban, a törvényben és az evangéliumban is csak egyet jelent: Jézus Krisztust. E tartalom miatt Isten szava a biblia; mert ő, Krisztus, a szó. Nem ő magá-ban a kijelentés, hanem mivel neki ez a jelentése; hasonlatosan a mondathoz, amelyben a szók külön-külön másértelműek, de egy-mással összekapcsolva egyértelmű jelentést adnak. Ezért nem beszél a keresztény ember többes számban Istennek szavairól, hanem (egyes számban) Istennek szaváról. S miképen sok szóra van szükség, hogy a mondatnak értelme legyen, azonképen a bibliában is sok mindenfélére van szükség, hogy az egyetlen szó: Jézus Krisztus — valóban értelmes legyen. Ezért egyenlő fontosságú az ó- és az újtestamentom, az apostolok levelei s az evangéliumok. Az a valódi keresztény hitismeret, amely az egész bibliában fellel-hető ezen egységet meg tudja találni.“

Minthogy pedig a biblia Isten szava, a szentírás, mint könyv, egészen mást jelent számunkra minden más könyvnél. Minden más könyv az emberek könyve, ezt az egyet Isten diktálta.¹

¹ A bibliának ilyen értelmezésére jól jegyezte meg H. Greszmann („Die Bibel als Wort Gottes. Eine Antwort an D. Brunner“. Megjelent a Die Christliche Welt 1926. évi 21-ik számában). „Ich glaube nicht, dass die Bibel das Wort Gottes sei im Unterschied zu allen anderen Religionsdokumenten. Da Gott für mich eine lebendige Wirklichkeit ist, so muss ich ihn als eine universale Grösse denken. Er hat nicht nur ein einziges Volk erwählt, um sich in ihm zu offenbaren, sondern er hat in vielen Völkern vieler Zonen und Zeiten grosse Persönlichkeiten erweckt, die sein Wort verkünden. Wer seiner Offenbarung Schranken setzt, der leugnet seine absolute Macht. Indessen, wenn es keine Absolutheit der Religion gibt, gibt es natürlich auch keine Absolutheit des Christentums; ich begreife nicht, wie man bei dieser Auf-fassung noch für eine christliche Mission eintreten kann. Wer in anderen Religionen Gottes Wort nicht hört, kann von Nichtchristen nicht verlangen, dass

Mit jelent ez a szó: élni? mi a keresztény ember élete? E kérdésekre a dialektikus theológiának jelenlegi egyik vezére,

sie im Christentum Gottes Wort hören sollen. Aber noch mehr: wer Gottes Offenbarung Schwanken setzt, der leugnet seine *absolute Güte*. Der macht den universalen Gott zu einem kleinlichen Willkür-Götzen, der die grosse Masse der Menschheit in Unglauben oder Aberglauben zu Grunde gehen lässt, um einen ganz kleinen Teil der Menschen, die Juden und Christen, ohne Grund auszeichnend zu behandeln. Wer die Voraussetzung Brunners zugibt, wird zu so ungeheuerlichen Schlussfolgerungen geführt, dass die Voraussetzung falsch sein muss.“

Arról, hogy a dialektikus theologia a bibliai exegesis milyennek képzei, két érdekes tanulmány számol be: *Willy Staerk*: Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die Wissenschaft vom A. T. (Megjelent az Allgemeine Evang.-Luther. Kirchenzeitung-nak 1927. decemberi számában) és *Rudolf Bultmann*: Die dialektische Theologie und das N. T. (Megjelent a Theologische Blätter 1928. évi 2. számában). Mindkét tanulmány eredetileg előadás volt az 1927 őszi Eisenachban tartott német első „Theologus-nap“ gyűlésén. Az előadásokhoz többen hozzászóltak. A hozzászólások részletes ismertetését l. a gyűlés lefolyását tárgyaló ilyen műben: A. *Titius*: Deutsche Theologie. Bericht über den ersten deutschen Theologentag zu Eisenach (Herbst 1927). Göttingen, 1928.

Staerk a következőkben foglalta össze véleményét: „Wo man auch von der Bibel her an die dialektische Theologie Barth's herankommt, es steht letztlich im Hintergrunde der Kampf zwischen ontologischer, in einem falschen Zeitbegriff begründeter Dialektik und biblischer Geschichtswirklichkeit.“ Bultmann pedig ezekben: „Die Erklärung des NT.-s durch den Theologen erhält ihren theologischen Charakter nicht durch irgendwelche Methoden oder Voraussetzungen, die er für seine Arbeit zu machen hätte, sondern allein durch seinen Gegenstand, das NT. selbst.“

A dialektikus theológiának biblíamagyarázatával szemben a legélesebben Hugo *Greszmann* foglalt állást („Die Christliche Welt, 1926. évi 21. számban): „Wir Modernen stehen zu dieser Auffassung im schärfsten Gegensatz und bekämpfen sie bis aufs Blut, weil es sich dabei um Sein oder Nichtsein der geschichtlichen Theologie als Wissenschaft handelt... Die Methode der wissenschaftlichen Exegese ist immer dieselbe, ob es sich nun um die Erklärung des Alten oder Neuen Testaments oder um die der Veden, des Avestas, des Korans oder der Germania des Tacitus handelt. Denn die Exegese hat überall dieselbe Aufgabe: aus den überlieferten Schriftwerken die Tatsachen festzustellen, die wirklich gewesen sind, oder die Gedanken herauszuarbeiten, die die Verfasser jeweils gedacht haben... Aber wer, wie Barth, den Römerbrief auslegt, indem er mit Bewusstsein von den religiösen Bedürfnissen des gegenwärtigen Menschen ausgeht und auf die Gegenwart wirken will, der lehrt uns nicht den Paulus kennen, wie er wirklich war, sondern macht aus einem Brief des Paulus an die Römer einen Brief Barths an seine Gemeinde. Diese Art der Auslegung ist, vom Standpunkt der wis-

Barth Károly, a következő feleleteket adta: ¹ „A keresztényi életet nem mi, emberek, éljük, hanem éli Isten a Jézus Krisztusban a szent Lélek által — érettünk és bennünk.” ² Isten él fiában, Jézus Krisztusban, érettünk. Ez az, ami miatt mi keresztények vagyunk. Ez a következőket jelenti. Isten minket — engem is, téged is — úgy, amint a mindennapi életben élünk, végtelen távolságú örökkévalóságból megpillantott és észrevett. Nem mint Istent látott meg és vett észre a Jézus Krisztusban, hanem mint embert, aki bűnös volt, most is az s ezentúl is csak az lesz és aki magát teljesen világos tudattal elveszettnek látja, de akit, ha majd annak ideje elérkezik, Isten újra visszafogad magához. Istennek velünk való megbékülését Istennek fiában birjuk. Ő adott elégtételt érettünk s ő járt közben érdekünkben az örök Istennél, aki előtt mi, emberek, pór vagyunk s mint bűnösök, örök kárhozatra ítélttünk. ³ A megbékülés érdekében Isten beszélt fián keresztül érettünk önmagával. Ő a közbenjáró önmagánál. ⁴ Hogy Jézus Krisztus mint közbenjáró és üdvözítő él Isten s az ember között, az a mi keresztény életünk. ⁵ Isten a szent Lélek által él bennünk, szent Lelke által szült minket, kik bűnösök voltunk, újra az élő reménységre, hogy magunkban bűnünknek, elesettvöltünknek s porbólvalóságunknak ellenére is megismerjük az ő gyermekét, ki ő előtte majdan megigazul. ⁶ Nem mintha mi már e föl-

senschaftlichen Exegese aus betrachtet, eine Fälschung der Geschichte. Hier ist uns kein Wort zu scharf, hier müssen wir im sittlichen Zorn reden über eine Art von Theologie, die das Wesen der geschichtlichen Wissenschaft völlig verkennt.“

¹ K. Barth: Vom christlichen Leben. München, 1926.

² i. m. 8. lap: „Das christliche Leben im eigentlichen und wahren. Sinn, das christliche Leben, das seinen Namen wesentlich und wahrhaftig verdient, dieses christliche Leben leben nicht wir, sondern dieses christliche Leben lebt ein ganz anderer, lebt Gott in Jesus Christus durch seinen heiligen Geist für uns und in uns. Er lebt für uns in seinem Sohn Jesus Christus.

³ i. m. 9 l. „In ihm, dem Sohn Gottes, haben wir Frieden mit Gott, Er hat genug getan für mich und tritt für mich ein vor dem ewigen Gott vor dem ich als Mensch stand und als Sünder dem ewigen Verderben verfallen bin.“

⁴ i. m. 9. l. „Gott spricht durch seinen Sohn für mich bei sich selber. Er ist mein Fürsprecher bei ihm selber.“

⁵ i. m. 9 l. „Dass Christus lebt als das Mittler zwischen Gott und dem Menschen, mein Heiland, das ist mein christliches Leben.“

⁶ i. m. 9—10 l. „Gott lebt in mir, durch seinen heiligen Geist, der

dön igazak tudnánk lenni, hanem mivel ő minket a Krisztusban elhívott és kiválasztott, ezt a kegyelmét (t. i. az elhívást és kiválasztást) a szent Lélek által nekünk megígérte; mivel ő minket megszentelt és kiválasztott, hogy többé ne tartsuk magunkat elvesztettnek, hanem olyanoknak, akire ő vigyáz, akit ő vigasztal meg és vezet kézen fogva.“¹

Isten az igazság Istene, aki nem akarja, hogy miközben ő miérettünk és bennünk él, addig mi „egészen más“ életet éljünk. Azáltal, hogy ő érettünk és bennünk él, közelebb jön hozzánk.² Az embertől Istenhez nem vezet út.³ A legfinomabb érzelmek s a legnemesebb emberi cselekedetek mind hiábavalók. Az ember csak egy dolgot tehet: megirtózni önmagától s aztán tétlenül várni Istennek üdvözítő kegyelmét. Saját érdekében az ember nem tehet semmit. Az embertől Istenhez nem vezet út. Van azonban egy olyan út, amely Istentől jön hozzánk. Ez a mi üdvösségünk útja. Ez az út Krisztus. Hiában minden másféle beszéd, mi megátalkodott ellen-

auch wieder kein anderer ist, als er, Gott selbst in Ewigkeit. Durch seinen heiligen Geist hat er mich, der ich in Sünde war, wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung, dass ich mich selber erkennen darf als sein Kind, in meiner Sünde, Verlorenheit, Städtlichkeit erkennen darf als gerecht vor ihm.“

¹ i. m. 10 l. „Nicht weil ich selber es bin in mir selber, sondern weil er mich in Christus berufen und erwählt hat, diese seine Gabe mir zugesprochen hat durch den heiligen Geist, weil er mich geheiligt hat und d. h. ausgesondert, dass ich mich nicht mehr als verloren erkennen muss, sondern gehalten von ihm, getröstet von ihm, geführt von seiner Hand.“

² i. m. 14 l. „Indem er für uns und in uns lebt, tritt er selbst an uns heran“.

³ Max *Strauch*: Die Theologie Karl Barth's. München, 1922. 26 lap: „Es gibt keinen Weg zu Gott vom Menschen aus, weder von der Kunst, noch von der Wissenschaft, noch von der Moral, noch von der Religion her, um so sicherer aber einen Weg zum Menschen von Gott aus; und dieser Weg ist Christus. Christus ist das befreiende Wort, das die Religion nicht findet; Christus ist die Lösung des in der Religion unerträglich scharf gestellten Lebensrätsels; Christus ist die Aufhebung des Todesurteils über den Menschen, das die Religion nur bekräftigen konnte. Denn Christus ist die Offenbarung der in der Religion stets gesuchten, aber nie erreichten Gottesgerechtigkeit. Mit Religion in jenem pointierten Sinne hat Jesus Christus nämlich nichts zu tun. Er ist nicht eine Variante oder Neuerung der religiösen, d. i. menschlichen Möglichkeit, sondern deren Erledigung. Er ist der Schritt über die Grenze der alten Welt hinaus, die Umkehrung ihrer transzendenten Voraussetzung, das Auftauchen der neuen Wirklichkeit“. (E mondatok mind szóserinti idézetek Barhtól.)

ségei vagyunk Istennek.¹ Nincs a mi életünkben egyetlen pillanat, amelyben jogosan elmondhatnók: most Isten mellett voltunk. Épen az a mi keresztyéni kötelességünk, hogy bevalljuk: mi bizony nem élünk Istenben, hanem tőle távol. Embernek lenni annyit jelent, mint Istentől távol lenni és neki ellensége lenni; embernek lenni annyit jelent, mint Istentől folytonosan eltávolodni s a lejtőn lefelé haladni.²

S mégis, milyen csodálatos dolog: minél jobban távolodunk Istentől, ő annál közelebb jön hozzánk.³ Ez az ő kegyelme. A mi kötelességünk e kegyelmet — Istennek szavát — meghallani.⁴ Isten kegyelmes, minket meglát, észrevesz és megszólít. Mi meghalljuk a szót s egész lényünket — testünket és lelkünket — neki áldozuk. Tehát nemcsak lelkünket. Bennünk, emberekben, nincs nemesebb s kevésbbé nemes rész: testünk csak annyit ér, mint lelkünk.⁵

¹ *Barth*: Vom christlichen Leben, i. h. 17 l.: „Es bleibt dabei, dass alles, was wir sind, gegen Gott ist und es gibt keine Stufe in unserem Leben, wo wir andere würden, es kommt nicht dazu, dass irgendwo in unserer Existenz ein Winkel entdeckt wird, wo wir sagen könnten: so gefährlich ist es jetzt nicht mehr, nun bin ich für Gott. Sondern das rechte Ermahntsein besteht gerade darin, dass wir es uns endgültig gesagt sein lassen: Du bist gegen Gott!“

² i. m. 18 l. „Unser wirkliches Leben in Gott besteht gerade darin, dass wir uns eingestehen: wir leben nicht in Gott, sondern fern von Gott. Wer in Gott ist, gerade der weiss, dass er fern ist von Gott, weiss, dass er Barmherzigkeit nötig hat. Das wird recht verstanden heissen: ein Mensch sein, das nun gerade in diesem seinen Fernsein von Gott und gegen Gott sein durch diesen Gott, von dem er fern ist und dessen Feind er ist, erkannt und verstanden ist, begriffen ist; denn Gottes Verstehen ist ein Handeln an uns. Es ist nicht anders: das menschliche Leben in der Zeit, gerade wenn man versuchen möchte, es vor Gott zu leben, ist eine Stufenreihe, die menschlich betrachtet immer abwärts führt.“

³ i. m. 20 l. „Gottes Barmherzigkeit hat nicht nur kein Ende, sondern nimmt zu und wächst; während wir hinuntersteigen von Stufe zu Stufe, wird sie gross und grösser und begleitet uns.“

⁴ i. m. 21 l. „Gottes Gnade gilt eben. Die Vergebung gilt, hält mich, so wie ich bin. Ich bin von Gott angesprochen, angenommen. Er sieht mich nicht zu gering an, mich heute wieder zu brauchen, wie er mich gestern gebraucht hat. Er scheint etwas an mir zu finden, das ich selber nicht finden kann. Es ist seine Güte. Daran will ich mich halten. Ich habe diese Zusage. Und damit will ich nun leben“.

⁵ i. m. 21 l. „Also wir sollen unsere Leiber darstellen zum Opfer. Nicht nur etwa die Seele. Es gibt nicht ein besserer Teil in dir. Es ist

Krisztus nem csak testével vagy csak lelkével halt meg érettünk. Ezért, ha meghallottuk az isteni szót, mi is egész lényünkkel fel kell, hogy áldozzuk magunkat. Ez az áldozat mi részünkről a válasz Isten szavára. Önmagunknak e feláldozása azonban nem Isten szavának hatása rajtunk. Isten beszéde s a mi önfeláldozó cselekedetünk között nincsen semmi oki kapcsolat.¹ Istenig mi nem tudunk felérni. Mi csak az üresség vagyunk, akikben kong Isten szava, de ez a szó azért nem a miénk, az ürességnek a belekiáltott szóhoz nincsen semmi köze. Bármilyen erősen is hangozzék bennünk Istennek szava, mi e kongásban csak a rezonáló üresség vagyunk, ami üresség marad azután is, ha a szó elhangzott.

Kereszténynek lenni tehát nem azt jelenti, hogy egy bizonyos módon éljünk.² Istennel kapcsolatban az ember mindig passiv, aktiv lenni nem tud soha. Kereszténynek lenni annyi, mint megszólítva lenni Isten által. Tehát nem az keresztény, aki maga az akar lenni, hanem az, akit Isten megszólítása által kereszténnyé tett. Keresztény lenni — — Istennek kiválasztó kegyelmét tételezi föl. Az ember ezen a földön a halálnak átka alá van vetve; amíg az ember életének a halál vet véget, addig mindig tart a nagy átok. Igaz ugyan, hogy Krisztus eltörülte a halált s önfeláldozó elégtételadásáért Isten megbocsátott a bűnös emberiségnek. Isten — — Krisztus feltámadásának tényében mondotta ki megbocsátó

nichts mit dem absoluten Gegensatz zwischen Geist und Natur, Seele und Leib. Du bist Sünder vom Kopf bis zum Fuss. Aber Gott will dich auch brauchen vom Kopf bis zum Fuss“.

¹ i. m. 23 l. „Der Opfer bringt, bezeugt vor Gott, dass es ihm ernst ist. Und wenn es ihm ernst ist, dann nimmt Gott sein Opfer an: dann ist dieses Opfer ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer. Nicht darum, weil Gott braucht, was der Mensch ihm gibt — Gott braucht den Opfer nicht. Aber darum, weil er es annimmt als Zeugnis dafür, dass der Mensch sein Wort gehört hat und glauben und gehorchen möchte. Es besteht keine Kontinuität zwischen dem Wirken Gottes und unserem Wirken; auch wenn unser Wirken das christlichste, gläubigste, beste wäre, bleibt es unser Wirken. Der Mensch bleibt der Mensch und Gott bleibt Gott. Es gibt keine Blutgefäße, durch die das Leben Gottes in unser Leben überströmt. Das sind Phantasien.“

² i. m. 22. l. „Das christliche Leben ist nicht ein Aufbau auf das übrige Leben. Es ist ganz profan und banal das Leben, das jeder an seiner Stelle zu leben hat. Man braucht nicht das und das zu unternehmen, um das christliche Leben zu leben. Wir leben es an unserem Ort, in unserer Situation.“

ítéletét a megváltott emberek számára. Azonban ez az isteni ítélet még nincsen végrehajtva,¹ a halál még nem törültetett el. Ezért van minden egyes embernek külön-külön szüksége Istennek kegyelmére. Ezért szükség, hogy a megbocsátó ítéletnek általános végrehajtása előtt Isten minket egyenkint megszólítson s az üdvösségre kiválasszon.² Erre a kiválasztásra Istent mi nem kérhetjük; a legfőbb kegyelmet mi sem nem sürgethetjük, sem ki nem érdemelhetjük. Ez Istennek diskrecionális joga és ténykedése. Az ember Istennek országát nem építheti.³ A mi teendőnk e földön csak az lehet, hogy minél tökéletesebben szakítva a világgal, magunkat minden emberi vágytól és szenvedélytől minél teljesebb mértékben megüresítvén, minél figyelmesebbek legyünk az isteni szóra, hogy hanгоzhassek bennünk Istennek elhívó szava, bármilyen halkán szólíttassunk is meg.⁴

¹ i. m. 31. l. „Die ganze Gestalt der Welt steht unter dem Fluch Gottes. Dieser Fluch ist der Todesfluch, dem alles irdische Leben unterworfen ist. Dieser Fluch ist wohl durch Christus ewig wegenommen, aber der Vollzug dieses Weggenommenseins ist noch nicht da. Wir wandeln in der Zeit, im Glauben und nicht im Schauen. Wir sehen die neue Schöpfung nicht, sondern die alte, wie sie ist, aber wir sehen sie im Lichte der Verheissung“.

² M. *Strauch*: Die Theologie Barth's. 35. l. „Wenn der Mensch nicht von einer religiösen Höhe, sondern direkt von der sündigenden und leidenden Welt aus, nicht mit der Maske eines besonderen frommen Seins oder Habens, sondern in seiner nackten neutralen Kreatürlichkeit und Fragwürdigkeit, in letzter Verlegenheit und Gebrochenheit, sich selbst zum Problem geworden, an die Wand gedrückt, an den Rand des Abgrundes gedrängt den Sprung ins Ungewisse, ins Bodenlose, in die leere Luft hinein wagt und dort über dem Abgrund schwebend von der Hand Gottes festgehalten wird, dann glaubt er. Der Glaube ist das Ergreifen dieses Objektiven, wobei die Art des Ergreifens Nebensache und psychologisch überhaupt nicht lokalisierbar ist, niemals eine Form subjektiven Erlebens; actus forensis, niemals infusio gratiae; keinerlei fruitio dei oder unio mystica, sondern die erschütternde Gewissheit, dass der Mensch als Mensch Gott als Gott niemals haben und mit religiöser Insolenz proleptisch an sich reißen kann, dass vielmehr der als Gott Erwählende Mensch weichen muss dem von Gott erwählten Menschen. Das eben ist der Sinn der Prädestination, von der aus der transzendente, objektive der Geist-Charakter des Glaubens allein recht erfasst werden kann“.

³ *Barth*: Das christliche Leben. 36 l. „Man kann nicht das Reich Gottes bauen.“

⁴ *Strauch*: Die Theologie K. Barth's 34 l. „Der Glaube bezeichnet genau den Ort, wo alles Menschliche, das religiöse Erleben und ethische Wollen ebenso, wie die logische Funktion und das ästhetische Urteil, aufhört und das Jenseits-Menschliche hereinbricht. Er ist von der Psychologie aus

Ha sematikusan vázoljuk meg ezt a dialektikus theológiát, akkor a következő körvonalakat kapjuk.

Ez a világ úgy, amint van, az Istené.¹ Ebben a világban minden Isten előtt kedves és tetsző módon él, csupán az ember vesztette el Istennek tetszését. Az ősbűn óta közte és Isten között megszűnt minden kapcsolat, noha azért az ember továbbra is az Istené maradt s sorsa továbbra is Isten akaratától függ. Igaz ugyan, hogy Krisztus a kereszthalállal megváltotta a további büntetést s Isten Krisztusért megbocsátott az emberiségnek. Azonban — sajnos — a megbocsátás csak ígéletben történt, de valóságban még máig sincs végrehajtva. Az emberek azóta is csak úgy meghalnak, mint addig. Krisztus önfeláldozásával csupán egy dolgot ért el, azt, hogy keresztfeszítettése óta Isten nem minden emberre haragszik, hanem némelyeknek megbocsát. Hogy kik a szerencsések s minő okok azok, amelyek az illetőket Istennek kegyelmére érdemessé teszik, azt nem tudhatjuk. Mi csak azt tudhatjuk, hogy Isten válogat az örök kárhozatra ítélt emberek között s némelyeknek megkegyelmez. De ezeknek sem rögtön, hanem csak haláluk után. Életében egyetlen ember sem üdvezülhet. A földi élet Krisztusnak kereszthalála után is marad elítéltetés, szenvedés, nyomor. Ezen eddigelé Krisztus érdemei sem tudtak változtatni. Isten még mindig haragszik.

Mi követtük el ezt az ősbűnt, amely miatt elkárhoztunk? Nem. Miénk csak a bűnhődés. Kérhetjük-e azt, hogy Isten minket ne sújtson másnak a bűnei miatt? Nem. Az apáknak vétkeiért a fiaknak lakolniuk kell. A mi sorsunk e földön: szenvedés, gyűlölet, átok — — és remény. Az örök remény abban, hogy Isten hátha minket is ki fog választani az üdvezülésre.

Ennek a misztikus dialektikus theológiának egész okoskodása a következő végső tételre vezethető vissza: az ember életének (a földi létnek s így természetesen cselekedeteinknek is) nincsen önértéke, mivel minden igyekezetnek, minden akaratnak és minden

nur rein negativ zu umschreiben; als Akt des Sichleermachens; oder noch negativer und passiver gesprochen als Vakuum, dem sich das Ewige zum Inhalt gibt, als Hohlraum, der das Objektiv-Unanschauliche Gottes umgrenzt. Der Glaube ist das ohne Erleben sich vollziehende Aufmerksamwerden auf Gottes Gericht und Glaube“. (Szószerinti idézetek Barth-tól.)

¹ Barth: Das christliche Leben, 29 l. „Wir leben in der Welt und diese Welt ist Gottes Welt: von ihm geschaffen, erhalten und regiert. Wir leben durchaus in der Welt, in der die Versöhnung geschehen ist in Christus“.

tettnek a végén ott áll a kérlelhetetlen halál: az időbeli elmúlás. Abszolút értéke csak annak van, ami örökéletű. Az ember élete mulandó: olyan, mint a lehellet; napjai, mint az átfutó árnyék (144. zsolt. 4.). Mi a halál? A mulandó élet vége s az örök élet kezdete. Barth írta:¹ „A haladásnak tulajdonképeni ritmusa: az életből a halálba — a halálból az életbe“ (i. m. 92. l.). „Ami az időben él, az a halál határát még nem érte el, azt Isten még nem látta meg és nem vette észre. Előbb meg kell hálnia, hogy élhessen. Az a pillanat, mikor az utolsó kürtszó elhangzik, a halottak feltámadnak és az élők elváltoznak, ez a pillanat az időnek nem vége, hanem kezdete: ez az időtlen örökkévalóságnak kezdete“ (94. l.). Mert „az élet értelme a halál s a halál értelme az igazi élet“.² A földi élet játék, melyben egyik kereskedő, másik pap vagy orvos s nem vesszük észre, hogy mindez csupa — hiuság. Nem vesszük észre, hogy Isten minden földi dolgunkra kimondta a végzetes *nem!*-et s a mi sorsunk: a halál.³

A halál tehát nem rossz, nem kárhozatos dolog, mert a halál annyi, mint feltámadás és örökélet. „A *nem* általa lesz *igen*-né. Istennek ez az ítélkezése a kegyelem. Ez az elítéltetés a megbocsátás. Ez a halál az élet. Ez a pokol a mennyország. Ez a rettenetes Isten a szerető édesatyja, ki elveszett fiát visszafogadja. A keresztfeszített a feltámadott.“⁴

„Isten közvetlen kinyilatkoztatásának egyetlen forrása a halál.

¹ Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie. München, 1925.

² Karl Barth und Eduard Thurneysen: Komm Schöpfer Geist. München. 1924. 251 l. „Der Sinn dessen, was man Leben heisst, ist der Tod. Aber der Sinn des Todes ist das wahre Leben“.

³ i. m. 252—253 l. „Wir stehen unter dem Nein, das alles aufhebt, das unsern ganzen Menschenbau in allen seinen Wurzeln zerstören will. Wie ein schleichendes Gift ist es in unsern Adern, wie der Prediger Salomo schon wusste: Es ist alles eitel unter der Sonne, es ist alles ganz eitel. Wir sind alle krank an diesem Nein, und die Menschen, die die letzten zehn Jahre erlebten, insbesondere werden von dieser Krankheit nicht wieder gesund werden.“

E gondolatot először Kierkegaard fejtette ki „Die Krankheit zum Tode“ c. 1849-ben dán nyelven megjelent művében. Részletes ismertetést l. Torsten Bohlin: Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. Gütersloh, 1927. c. művében. E mű annak, aki a dialektikus teológiáról az első tájékozódás után szakszerű és mélyreható ismereteket akar szerezni, ajánlatos olvasmány.

⁴ Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie. München, 1925. 114 l.

E forrást Krisztus nyitotta meg. Ő hozta napfényre a halálból az életet.¹

Ezzel az étellel — az új, az igazi étellel — kapcsolatban az egyetlen emberi tett: nem az erény, nem is a lelkedés, sőt még nem is a szeretet, hanem az Istenfélelem, illetőleg a halálfélelem: az utolsó, az abszolút, a teljes félelem.² A dialektikus theológiának ezt a speciális fogalmát, „a félelmet“ Kierkegaard dogmatikai nézeteinek ismertetésével kapcsolatban Torsten Bohlin a következőképpen magyarázta:³ „A természetes emberi élet (das natürlich-menschliche Leben) a benne elrejtve levő radikális benső ellentétet — melynek neve Kierkegaard szerint „a kétségbeesés“ (Verzweiflung) — olyan mértékben hozza nyilvánosságra, amilyen mértékben az ember erkölcsi magáraeszmélés által önmaga felől tisztába jött. A kétségbeesés azon végső pont, melyhez az ember, ha őszinte, okvetlenül el kell, hogy jusson; ez a kétségbeesés nemcsak gondolatait vagy érzelmeit, hanem egész személyét át kell, hogy hassa. Ebben a kétségbeesésben az embernek nincs más választása, mint bűnbánat (Reue) által a kétségbeesésből kijutni, vagy pedig személyében tönkremenni (vagyis azon öntudatot, hogy egyén, mely magában végtelen értéket és végtelen feladatot hord, — elnyomni, illetőleg kioltani). Ami más szavakkal mondva azt jelenti, hogy önmagát, mint abszolút bűnöst, az örökkévalóságnak ítélőszéke előtt elítélni. E kettős benső processzust az ember nem külső kényszerre kell, hogy végigcsinálja; ez nem szükségszerű aktus, hanem a benső szabadság aktusa. Ami azt teszi, hogy az ember önmagáraeszmélés által rájön életének kétségbeesítő voltára s ezen önmagáraeszmélés által a kétségbeesés választására indíttatik, ha t. i. a kétségbeesést erkölcsi mély jelentésében fogja föl. Ugyanis a bűnbánatban azon kapcsok, amelyek az embert természetes voltában fogva tartják, széttöredeznek s ezáltal az ember önmagát az örökké-

¹ i. m. 86 l. „Die eine einzige Quelle unmittelbarer realer Offenbarung Gottes liegt im Tode.“

² i. m. 86—87 l. „Das menschliche Korrelat zu der göttlichen Lebendigkeit heisst weder Tugend, noch Begeisterung, noch Liebe, sondern *Furcht* des Herrn, und zwar Todesfurcht, letzte, absolute, schlechthinige Furcht. Ich meine das, was in Michelangelos Prophetengestalten ausgesprochen ist. „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer.“

³ Torsten Bohlin: Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. Gütersloh, 1927. 80—81 l.

valóság és az abszolútum principiumai által határozza meg, amelyek őt saját benső tökéletességéhez emelhetik fel. Amíg tehát az önmagával való azonosságát megőrzi, egyidejűleg új emberré lett és új egyéniséget nyert. Kétségbeesni tehát azt jelenti, hogy magát bűnösnek tartani. A bűnösség és saját örökkévalóságának tudata mellett kitartani: bűnbánatot jelent. A bűnbánat viszont a kétségbeesésből kivezető megváltó út“.

Tehát¹ Kierkegaard szerint a bűn az összefoglaló neve azon életszükségletnek (Lebensnot), amely szükséglet által az erkölcsileg magára eszmélt ember arra indíttatik, hogy a kereszténységet annak minden természetes emberiről való abszolút ítéletével s a személyes szellemi élet felszabadítása által fölvegye. A büntudat tehát nem egy út, hanem az *egyetlen* út, amely a kereszténységhez vezet. A kereszténység alapjában véve semmisül meg, ha megszűnik abszolút vallás lenni; abszolút volta pedig elválaszthatatlanul össze van kapcsolva azzal a fölfogással, hogy az ember bűnös. Az őszinte büntudatnak hiánya és az isteni megnyilatkozásnak nem ismerése annyi, mint pogányság.

A bűn tehát az emberre nézve létkérdés.² Vagy-vagy: ez itt a kérdés.

Messzire elvezetne tárgyunktól, ha a dialektikus theológiát részleteiben elemeznők. Az elmondottakból főbb tételei kivethetők s e főtételek eléggé mutatják, hogy a dialektikus theologia nagyon távol áll a mi unitárius keresztény hitünkötől.

Hogy a dialektikus theologia a maga egészében mennyire erőszakolt hitelmélet, arra Torsten Bohlin érdekesen mutatott rá, amikor többször idézett könyvében arra utalt,³ hogy Kierkegaard részére a theologiai tudományos főprobléma ez volt: minő legyen az ember lényege, hogy abból a bűn keletkezését lélektanilag le lehessen vezetni? Valóban különös kérdés, hogy „minő legyen?“ az ember lényege. Az objectiv tudomány számára az emberrel kapcsolatban nem az a kérdés, hogy az ember „minő legyen?“, hanem az, hogy valóságban „minő?“ Tárgyilagos vizsgálatnál a feladat nem lehet

¹ Torsten Bohlin: i. m. 72—74 l.

² i. m. 78 l. „Die Sünde ist ein Existenzproblem.“

³ Torsten Bohlin: i. m. 104 l. „... Nach diesen Bestimmungen kann die Aufgabe, die Kierkegaard stellt und im „Begriff der Angst“ zu lösen versucht, angegeben werden: wie das Wesen des Menschen bestimmt werden muss, damit die Entstehung der Sünde psychologisch möglich sein soll.“

ez: a bűn az ember lényegéből okvetlenül levezetendő lévén, tehát az ember lényegét úgy kell meghatározni, hogy abból a bűn tényleg levezethető legyen. A dialektikus theologia a maga bűn és bűnbánat elméletével erőszakosan eltorzította a hitnek alapproblémáját; a halálfélelem és rettegés belemagyarázásával pedig kaput nyitott a keresztény szekták misztikus okoskodásainak.

A dialektikus theológiának fenti elméletét Fr. Gogarthen „Hiszek a szentháromság-Istenben“ c. könyvében részletesen tárgyalván,¹ e könyvről való bírálatában W. Bruhn azt írta,² hogy az egész dialektikus theologia, mint elmélet, nem egyéb szomorú mérkőzésnél a pesszimista világnézet s a valóságos élet között. E megállapításban Bruhnnak tökéletesen igaza van. Amikor a dialektikus theologia egyfelől Istent megteszi annak a rettenetes lényné, aki a halál által az emberek réme lett s akitől örökösen félni kell, mert nem lehet tudni, hogy irgalmatlan hatalmával mikor sújt, vagy kifürkészhetetlen végzésével mikor kit választ ki az üdvezülésre; másfelől pedig az ember földi életétől elvitat minden értéket s a kétségbeesett emberiség számára a megsemmisülést, a halált teszi kívánatossá, amely e világi életnek átok terhe alatt roskadó sorsunkat a kínzó gyötrelmekről megszabadítja, — — akkor a dialektikus theologia a földi élet számára az életnek megsemmisülését hirdeti a legfőbb jónak. Amely elmélet pedig az étellel szemben a halálnak ad igazat s az ételtől minden értéket megtagadva, a földi lét megsemmisülését hirdeti megváltásnak, mert az ember e földön börtönben van, míg a túlvilágon üdv és gyönyör vár rá, — — az az elmélet a kétségbeejtésnek, a pesszimizmusnak, a theologia crucis³-nak az elmélete.⁴

¹ Fr. Gogarthen: Ich glaube an den dreieinigen Gott. 1927.

² Wilhelm Bruhn: Der gedachte und der lebendige Gott. Die Christliche Welt, 1927. évi folyam 362 l.: Gogartens Versuch „ist der ohnmächtige Versuch ein Unmögliches möglich zu machen, ein tragisches Ringen zwischen pessimistischer Weltanschauung und Menschentum: die erstere reißt Diesseits und Jenseits auseinander, das zweite will nicht von seinem Jenseitsbesitz lassen. Das Ergebnis ist der hilflose Versuch das Getrennte wieder zusammenzuschweißen, das grosse Vielleicht des Dennoch, zur Scheinwirklichkeit behauptet durch menschliche Willensentscheidung, die heimlich von dem verleugneten Menschentum lebt.“

³ Barth: Das Wort Gottes und die Theologie. München, 1925. 121 lap.

⁴ Hogy hova vezet e gondolat, ha azt a theologiai elméletről a gya-

Azonban hibásan magyaráznók ezt a theologia crucist, ha csupán a pesszimizmust akarnók megláttatni benne. Ha csak ennyi volna ez az elmélet; ha egyszerűen csak az élet terhétől való szabadulni akarás lenne lényege, akkor a kereszténységhez nem volna sok köze. Ám, a dialektikus theologia számára a földi megsemmisülés — a nagy krízis — csak átmenet a még nagyobb krízisbe, a teljes megsemmisülésbe: a túlvilágon Isten lényével való egybeolvadásba. Tehát két megsemmisülést hirdet: egyet ezen a földön, ez a földi halál; a másikat a túlvilágon, ez meg az égi halál vagy az „unio mystica.“ A dialektikus theologusok szerint csak egy boldogság létezik: az Istené; csak egy boldog lény van: Isten. Rajta kívül senki más és semmi más nem boldog. Ennélfogva az üdvösség is csak egy: Isten lényével eggyé válni. E kettős megsemmisülés, mint két negativum után, az unio mystica-ban a nagy pozitivum következik el, ami nem más, mint maga a mennyei tökéletes üdv.

Heiler Frigyes az imádságról írott könyvében¹ ezt az unio mysticát a következőkben magyarázta meg: A lekötött lélek vágyik megszabadulni a testiségnek kötelékeitől, vágyik felrepülni az égi magasságba, visszatérni a végtelen Istenségbe, melyből keletkezett. A megszabadulásnak ez az útja (*a földi életben!*) az embernek belsején vezet keresztül. Erőszakkal el kell szakítania magát a külvilág lenyűgöző izgalmaitól, az érzékiség kapuit be kell csuknia, egészen önmagába befelé kell fordulnia, mint Albertus Magnus mondta: magát önmagába vissza kell vennie, alá kell merülnie saját lelke mélyébe.

korlati életre visszük át, érdekesen mutatja Oswald Spengler, aki „Der Untergang des Abendlandes“ című (München, 1922) könyvében a nyugateurópa kulturának hanyatlását jövendölte meg. V. ö. Hans von Soden-nek „Oswald Spenglers Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte“ c. tanulmányát a Harnack-émlékkönyvben (Harnack-Ehrung. Leipzig, 1921. 459—478 l.). Spenglernek a dialektikus theológiával való kapcsolatára már Kattenbusch utalt (Die deutsche. Theologie seit Schleiermacher. Giessen, 1924. 96 l.)

A dialektikus theológiának s az így (!) értelmezett kereszténységnek pesszimizmusáról lásd Willy Lüttge-nek érdekes fejtegetéseit: Der Pessimismus im Christentum (Tübingen, 1920) c. tanulmányában, hol a további utalások is megtalálhatók.

¹ Friedrich Heiler: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1923. Ötödik kiadás. 251 s köv. lapokon.

Így megy végbe a mystikusok lelkében egy nagy negatív folyamat: minden élni akarásnak gyökeres kiölése. Ezt a folyamatot Platon a régi orphikusok elnevezésével *megtisztulás*-nak vagy *katharizisz*-nak mondotta; az újplatonikusok *megegyszerűsödés*-nek (*háplozisz*) nevezték, amely kifejezés, mint *simplificatio*, a keresztény misztikusokhoz is átment. A hinduk, valamint a nyugateurópai misztikusok e folyamatot *megsemmisülés* (nirodha, annihilatio) szóval jelölték. E negatív folyamat a misztikust a közönséges ébrenlét állapotából a „teljes elváltozás“, a „bensőiesülés“, a felemelő „szabadság“, a mélységes „béke“, az üdvözítő „nyugalom“, a passzív „semmit nem cselekvés“, a vágy nélküli „magámaradottság“, a fájdalom és örömnélküli „közönyösség“, a *sancta indifferentia* állapotába vezeti át.

Azonban a lelki életnek ezen teljes „megtüresítése“ és „leegyszerűsítése“, minden földi-emberinek e radikális lehántása, ez a teljes befeléfordulás (introversio) csupán előkészülete a végtelenhez, az istenihez, az örökkévalóhoz való kizárólagos hozzáfordulásnak és koncentrációnak. Mint Albertus Magnus írta: „Az egész lélek minden képességével és minden erejével Urában és Istenében összpontosul, hogy Vele egy szellem legyen; hogy semmi egyébre ne gondoljon, mint csak Istenre, semmit ne ismerjen és ne érezzen, csak Istent.“ Minden elfojtott szenvedély és vágy ezen legfőbb érték felé fordul, a benső összetömrülés (Innenkonzentration) a legmagasabb szellemi valóság felé való szárnyalássá válik, a lemondó magámaradottság a *summum bonum* előtt való föltétlen önmegadássá lesz, a mély lelki béke itt annyi, mint Istenben való boldog nyugalom, a zavartalan benső gyönyör az örökkévaló szépségnek örömteli szemlélése. A misztikusnak mindenféle formája ismeri az érzékiségtől megtisztult léleknek a „legfőbb jó“ felé való ezen benső fölemelkedését és felmagasztosulódását. Az istenséghez való ezen misztikus vágyódás a misztikusok egyik csoportjánál égő és magát-emésztő vallásos szenvedéllyé vált, mit *szent szerelem*-nek (erosz, amor, minne) is szoktak mondani. S mivel e misztikus Istenmegélés kimondhatatlan boldogság és gyönyör, ezért szoktak ezek a misztikusok „Isten élvezéséről“ (fruitio Dei) beszélni. A misztikusoknak másik csoportja, a radikális személytelen misztikának hívei, a végtelen felé való e szenvedélyes törtetéssel a léleknek szenvedély nélküli méltóságos nyugalomát állítják szembe.

A misztikus rajongás annyi, mint a Legmagasabb felé való

törekvés és vágyódás, de annak még nem a bírása ; csak mozgás a cél irányában, de még nem maga a misztikus cél. A rajongás tehát csak átmeneti állapot. Ezután következik a végső stáció, a célhozérkezés. Miként Albertus Magnus írta : „A szerelmes máshol nem pihen meg, mint csak a szeretetben, ott is csak akkor, ha azt tökéletesen bírja. A szerelmes egy akar lenni a szeretettel. Ezért nem tűr meg maga és a szeretett között senki és semmi közvetítőt, hanem arra törekszik, hogy minden különbségnek megszüntetése árán maga is ugyanazzá váljék.“ E vágnak a teljesülése az *eksztázis*. A misztikus rajongás ebben az ekstázisban végződik. A hideg, szenvedély nélküli, a misztikus rajongás hevét nem ismerő személytelen misztika is ismeri ezt a végső boldog állapotot s *nirvándának* nevezi azt. Az ekstázis is, meg a nirvána is kimondhatatlan, misztikus titok ; mindkét állapot a léleknek nem öntudatos állapota, melyben a tudatosság teljesen szünetel. Ennyiben egyformák. Viszont abszolút ellentét is van köztük : az ekstázis a lélek szenvedélyeinek forrponja, a nirvána a fagyponja ; az ekstázis pozitív irányban a végső állapot, a nirvána negatív irányban az. Az ekstázis a legteljesebb szenvedélyesség s noha sajátos előfeltétele éppen a közönséges szenvedélyeknek teljes elfojtása, mégis lefolyásának alakszerűségében teljesen szenvedély-jellegű. Ezzel szemben a nirvána maga a teljes szenvedély nélküiség, egy tartós mély nyugalmi állapot, izgalom és mozgalom nélküli abszolút boldogság.

Az ekstázist lélektanilag a lelki egység és leegyszerűsödöttség élményének (hénozisz, háplozisz) nevezhetjük. Mint Angelus Silesius mondta : az ekstázisban az egység elnyeli a sokságot. Plotin szerint „az ekstátikus önmagát szemléli“. Ezt a csupasz, absztrakt, megüresített „sajátmagát“ azonban nem mint „saját én“-jét, hanem mint valamely „idegen én“-t éli meg. Egy más valaki lett, mondja Plotin s többé nem ő maga. Ennek a másik én-nek a megélése a Szentség megélése, amely Szentség maga a tiszteletet és szent borzadalmat keltő *numinosum*, a *mysterium tremendum*, illetőleg a *fascinosum*. A Szentség élményében ez a fascinosum (a megbűvölő elem) van túlsúlyban. Az ekstátikus misztikusoknak vallomása szerint az ekstázis kimondhatatlan gyönyör, felülmúlhatatlan szerencse, örök boldogság, örökkévaló élvezés halál nélkül. Ennek a megbűvölő unio mystica-nak boldog élménye a misztikusok számára az a tudat, hogy az élmény idején Istennel egyesülvén, ez egyesülésben maguk valósággal Istenné váltak. „Én Brahma

vagyok“ — olvassuk az Upanishadokban. „Isten vagyok“ — írta a perzsa Sufi. Montanus szerint: „Én vagyok az Aya, a Fiú és a Szentlélek.“ Genuai Katalin így kiáltott fel: „Az én énem az Isten és én nem ismerek más ént, mint ezen Istenemet.“ Angelus Selius szerint: „Így léssz te Isten Istenben, Úr az Úrnak trónján.“ Stb.

Az elmondottak szerint a boldogság útja több részből áll.

Először is — írja Plotin — sietnünk kell minél előbb kijutni a világból; addig is azonban, amig kijutottunk volna belőle, állandó gyászt kell viselnünk amiatt, hogy ilyen világhoz vagyunk kötve. Az a legfőbb emberi bölcsesség, hogy ennek a földi világnak megvetése által az égi világba törekedjünk. A misztikusok részére tehát a szerzetesi anekhoréta életmód az emberi földi életesmény, melynek jelszava — Arsenius szerint —: sírj, hallgass, menekülj! Heiler — idézett fejtegetéseinek során — itt nem tudta megállani, hogy az aszkéta morállal szemben ne idézze a Benedek-szerzetrendnek jelmondatát, melyet mi, unitáriusok is a magunkénak vallunk: ora et labora, ut in omnibus glorificetur dominus.

Másodszor: az imádkozásnak e miszticizmusban csak előkészítő, átmeneti jelentősége van. Léván a misztikus életnek célja a földi világgal való szakítás s az Istennel eggyéválás, az embernek első kötelessége a szigorú aszkézis által önmagából kiölni minden földi érzékiséget. Ez a *via purgativa*. Ez után az így megtisztult lélek az imádkozásban koncentrálódik s benne a meditáció által földereng az örök fényesség. A lélek életének e második útja a *via illuminativa*, melynek folytatása és befejezése az egyéni életnek megszűnése s Isten lényével való egyesülése, a *via unitiva*. A *via purgativa* az emberi rationalis elhatározásnak útja. Erre rálépni vagy rá nem lépni teljesen józan belátásunktól függ. Maga az út tövises. De meg kell járni — a misztikusok szerint — mindenkinek, aki üdvözülni akar. Ezen a nehéz úton az imádkozásnak szuggesztív hatása viszen előre. Az imádkozásnak itt kettős célja van: megutáltatása a mögöttünk levő földiségnek s megmutatása az előttünk levő mennyei üdvösségnek. Tehát egyfelől: a bűnnek rettenetessége, az életnek semmitérő hiábavalósága, a halál, az utolsó ítélet s az elkárhozás, — másfelől: az ég dicsőséges fényessége, Istennek nagysága, jósága, szépsége: — — ez a tárgya a misztikus imádságnak. A misztikus prédikációnak is ez a tárgya, csakhogy Jézus Krisztus élettörténetével illusztrálva. Minthogy pedig

a misztikus imádságnak a célja a léleknek szuggesztív megbűvölése s ez által az Istennel való lelki egyesülés gyönyörének hangulatbeli előkészítése, következik, hogy a misztikus imádkozás csak alkalmi eszköz, mely a célhoz alkalmazkodik. Vagyis: az imádság kezdetben érzéki képekben és festői víziókban való bemutatása a bűnnek s a diadalmas boldogságnak; később, amint a lélek átszellemül, a szavak és gondolatok el kell hogy maradjanak s helyet kell hogy adjanak az örök fény ragyogásának. Mihelyt a lélek az imádkozásban eggyé vált Istennel, a meditációnak szerepe véget ért. A lefőbb gyönyörűség perceiben az imádság nem szó és nem gondolat, hanem egyetlen szótalán nagy érzés, hangtalan lelkiállapot: a szentség lelki állapota.

Ha az elmondottakat néhány szóban akarjuk összefoglalni, akkor azt kell mondanunk, hogy a misztikus dialektikus theologia (a kettős krízis theológiája) szerint az emberi üdvösség útjának állomásai ezek: aszketizmus—koncentráció—kontempláció (meditáció)—ascensus ad Deum—elevatio. Akit Isten megszólított, az elindul egy hosszú nehéz útra; fáradni fog, vérezni fog, sőt meg is fog halni, hogy aztán minden földi terhétől megszabadulván, végül az istenséggel való lényegegyesülésben boldoggá legyen. Akit ellenben Isten nem szólít meg, az halála napjáig céltalanul bolyong e földi téreken, mignem megkönyörül rajta a mulandóság s elnyeli. Előtte köd, utána köd . . . A fényesség csak a kiválasztottakra, a megszólítottakra ragyog.

Íme, nagy vonásaiban bemutatva a keresztény miszticizmus a dialektikus theológiának (vagy amint még nevezni szokás: a kettős krízis elméletének) tükrében.

5. Isten mint abszolútum.

A dialektikus theológiának „Isten annyi, mint az abszolútum“. Istennek, mint abszolútumnak metafizikai fogalmára van felépítve az egész kettős krízis elmélet.

Az abszolútum szó itt általánosságban azt a valamit jelenti, ami nem függ semmitől s ami létokát önmagában hordja. A szónak ez az etimológiai és általános jelentése nem foglalja magában a tökéletességet is. Az abszolútum szó csupán a létet jelöli meg általánosságban, tehát pusztán kategória: a tértől, az időtől és az okviszonytól független létezésnek kategóriája. Arra azonban nem

utal, hogy mi az, ami *így* létezik s hogy ez a valami tartalmi minőségében milyen. Vele szemben áll a relativum fogalma, ami meg azt jelenti, hogy az a bizonyos valami a függés formájában létezik. Tehát miként az abszolútum, azonképen a relativum is a létezésnek gondolatbeli formája, vagyis kategória bármiféle tartalmi vonatkozás nélkül. Ez értelemben az abszolútum egyed-fogalom. A világ-mindenség („a lét“) lehet egyetlen abszolútum is, de ép úgy lehet számtalan sok is. Ez elképzelésben tulajdonképen a világ („a rossz“) is egy külön abszolútum. Ha azt mondom, hogy „abszolútum“, ezzel tehát még nem mondtam meg, hogy a lét hány abszolútum. Ha ellenben azt mondom, hogy „relativum“, már amennyiben a létnek egyetemes kategóriájáról beszéltem, egyszersmind azt is értettem, hogy az egész lét a kölcsönös vonatkozásoknak egyetlen összefüggő formája. A relativ lét a kapcsolatoknak végnélküli szövedéke. Az abszolútum és a relativum tehát a létnek két ellentétes formája.

Mit jelent az a szó, hogy : lét (vagy latinosan : subsistentia)?¹ Valaminek a tulajdonságát (a létezésnek minőségét), vagy pedig azt a substantialis irrationalis „Ding an sich“-et, melynek existenciális formája a létezés? Vagyis : vajjon a lét csak tartalom nélküli kategória, avagy egyúttal van sajátlagos „sui generis“ tartalma is? E kérdésre a gondolkozás történetében a legkülönbélebb feleleteket találjuk.

Akik az abszolútumot csak kategóriának tartják, az Isten fogalmát is kategóriának tartják s azt állítják, hogy Isten valóságban nincsen, csupán az emberek képzelik, hogy van. Ez emberi elképzelés szerint Isten a lét sokféleségének összefoglaló egysége. Az így elképzelt Isten pusztá gondolatbeli forma. A természettudományi atheismus ennek és ilyennek képzei Istent.

Ezzel szemben van az abszolútumnak másik értelmezése, amely szerint az abszolútum s így természetesen Isten is nem csupán fictiv, illetőleg logikai forma, hanem valódi valóság, amely (vagy aki) van. E felfogás szerint az abszolútum annyi, mint „Ding an sich“, vagyis olyan létező, mely (vagy aki) létezésének okát, célját és föltételeit önmagában bírja. Az abszolútumnak ezt az irracionális realitását Kant „Ding an sich“-nek nevezte el.

Ilyen „Ding an sich“ a dialektikus teológiának Isten-fogalma.

¹ Dr. Varga Béla: A subsistentia fajai. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1928.

Mi, emberek, csupán alkalmi jelenségek vagyunk, létezésünk végső célja „Ding an sich“-há lenni. Ezt csak teljes megsemmisülésünk által érhetjük el. Hogy „Ding an sich“ lehessünk, előbb meg kell szünnünk jelenség lenni. Az üdvösség útja — e felfogás szerint — a megsemmisülés; az üdv (a célhoz érkezés) pedig a más lényeggé lett-ség. A dialektikus theologia ezt a más lényeget, amelynek az ember ébenséggel nem képe és hasonmása, hanem a teljes ellentéte: Istennek nevezte el. Tehát Kantnak „Ding an sich“-je és a dialektikus theológiának Isten-fogalma végeredményében ugyanaz. Mind a kettő az abszolutumot jelenti, amellyel szemben mi, emberek, a jelenség vagy a relativum vagyunk.

6. Kant „Ding an sich“-je.

Kant szerint a lét valódi abszolút valóság, azaz „Ding an sich.“ Mi ezt a valódi valóságot nem érzékelhetjük, csupán képét látjuk s ezt a „kép“ (képzelt) valóságot ismerjük, minek „Erscheinung“ a neve. Van tehát „Ding an sich“, de azt mi csak mint „Erscheinung“-ot ismerhetjük, magát a jelenségvilág mögötti valódi valóságot sem nem láthatjuk, sem nem ismerhetjük. Kant szerint tehát a „Ding an sich“ nem kategória, hanem konkrét tartalmú, de értelmünk számára örökké titokban maradó valóság.¹

¹ Kant írta (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Berlin, 1869. 70 l. 32 §.): „Wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestatten wir hiedurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, erkennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blosser Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.

Also werden hiedurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschränkung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: dass wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl, als reine Anschauungen auf nichts, als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf blosse Sinnenwesen gehen, und sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.“

A fenti soroknak s általában a „Ding an sich“-nek mint noumenonnak

7. Spencer Herbert „Megismerhetetlen”-je.

Többé-kevésbbé ugyanezen végeredményhez jutott el Spencer Herbert is. Szerinte a szellemi világ is, meg a fizikai világ is a nagy Megismerhetetlennek a megnyilatkozása. Mi — emberek — csupán a megnyilatkozást mint tüneményt látjuk, a tünemények mögötti abszolútumig értelmünk nem tud eljutni. Ismerésünknek s így pozitív tudásunknak is a tárgya tehát kizárólagosan csak az érzékelhető tünemény. Azzal, ami a tapasztalati valóságon túl van, magával a nagy Megismerhetetlennel, a vallás foglalkozik. „A valásra nézve — írta Spencer filozófiájának kiváló magyarázója, Collins F. Howard¹ — mindig emlékezetben kell tartanunk, hogy számos tévedése és káros hatása között egy legfelsőbb igazságot vallott és terjesztett, azt, hogy minden dolog egy oly hatalomnak nyilvánulása, amely megismerésünket meghaladja.” E megjegyzés első tekintetre Istenre utal, azonban Spencer a nagy Ismeretlent nem substantiának, hanem inkább valami energiefélének (power) gondolta, melynek a széteszlődés és összetömörülés ritmikus mozgása, tehát a „milyenség” a lényege. Ebben az óriási ritmusban van a lét fejlődése és átalakulása; ez az egyénnek is, meg a társadalomnak is, nemkülönben a világegyetemnek is élete.

helyes megértéséhez Alexander Bernát adott rendkívül fontos magyarázatot Kant: A tiszta ész kritikája (Budapest, 1891.) magyar fordításának függelékében a 660 s köv. lapokon. A fenti sorok a „Ding an sich”-et Alexander magyarázatai alapján értelmezik.

¹ Collins F. Howard: Spencer Herbert synthetikus filozófiájának kivonata. Magyar fordítás. (Budapest, 1903) 15 lap.

MÁSODIK RÉSZ.

A LÁTSZÓLAG DUÁLIS, VALÓBAN MONISZTIKUS LÉTBÖLCSELET ÉS THEOLOGIJÁJA.

1. *Pauler Ákos a „Magánvaló“-ról.*
2. *Brassai Sámuelnek „igazi pozitív filozofiája“.*
3. *Böhm Károly a megismerésről.*
4. *Brassai bölcseletének bírálata.*
5. *Fichte idealizmusa.*
6. *Schelling „abszolutuma“.*

A LÁTSZÓLAG DUÁLIS, VALÓBAN MONISZTIKUS LÉTBÖLCSELET ÉS THEOLOGIAJA.

1. Pauler Ákos a "Magánvaló"-ról.

Az abszolútummal, mint ismeretlennel még igen sok bölcselet foglalkozott, kiket egyenként ismertetni nem tartozik e sorok feladatához. Az érdeklődőket Pauler Ákosnak „A magánvaló problémája az újabb filozofiában” c. tanulmányához útasítjuk,¹ mely becses kritikai észrevételekkel kíséri e problémának újabb fejtegetéseit. Az abszolútumnak mint meg nem ismerhető „Ding an sich”-nek fogalmára vonatkozólag Pauler Ákos „Az ismeretelméleti kategóriák problémája” c. akadémiai értekezésében² a bölcselettudomány jelenlegi véleményeként ezeket írta: „Nem kell az Ismeretlen gondolatát száműznünk a tudományból, mert mint ismerésünk határait feltűntető eszme jó regulatív szolgálatokat tesz. Mindig szem előtt kell tartanunk azonban, hogy e kifejezést csak a kritikai bölcselet értelmében használhatjuk, vagyis nem mint valami *abszolút létező* és a tüneményvilág mögött bujkáló valamit, hanem mint a *megoldhatatlan problémák összességét*; szóval e kifejezést nem metafizikai és ontologiai, hanem tisztán ismeretelméleti értelemben kell vennünk. Az „ismeretlen” tehát minden esetben csak formális és vezető eszme szerepét játszhatja s mint ilyen, a pozitív tudomány rendező eszméi közé sorozható, de sohasem szabad azt konkretizálnunk, mert ezzel a dogmatikus metafizika hibájába esünk és a pozitív tudomány munkáját akaratlanul is veszélyeztetjük monisztikus vagy másnemű anticipációkkal. Az abszolút lét

¹ Megjelent az „*Athenaeum*” c. folyóirat 1901. évi folyamának első és második számában.

² Megjelent 1904-ben, mint az „Értekezések a bölcseleti tudományok köréből” III. kötetének 5-ik száma. 35—36 lap.

tehát sohasem lehet egyéb formális eszménél s még azon szerény formában, amint Spencernél jelenik meg, sem vezethet ki a lehető tapasztalat körén túl s nem egészíthetik ki ontologialilag a tünényvilágot“.

E vélemény esetleg lehet igaz, azonban a kutató emberi elme soha nem fog lemondani arról a vágyáról, hogy megfejtse a létnek titkát. Az abszolútumnak saisi fátyolát föllebbenteni minden időnek s minden gondolkozónak legnemesebb vágya volt. Azt a véleményt tehát, hogy az abszolútum megismerhetetlen, a tudósoknak csak egy csoportja tartja föltétlenül igaznak. Egy másik csoport azt tartja, hogy az abszolútum substantia és mint ilyen, többé-kevésbé ugyan, de megismerhető.

2. Brassai Sámuel „igazi pozitív filozófiája“.

Talán éppen Brassai Sámuelnek bölcséleti rendszere képezi a legtipikusabb átmenetet a Kant—Spencer, illetőleg •Pauler-féle „Ding an sich“ elmélettől az abszolútumnak új, substantiális fel-fogásához. Brassainak filozófiáját tizenkét tételben dióhéjba foglalva „Melyik az igazi tudomány?“ c. értekezésében találjuk meg.¹ Szerzője azt állította róla, hogy „ez az igazi pozitív filozofia“ Lényege legrövidebbre fogva a következő: Csak egy dologról tudjuk közvetlen bizonyossággal, hogy van: öntudatunkról!; minden egyéb, ami *van*, öntudatunkon keresztül jut tudomásunkra. Ha az öntudatot *én*-nek nevezzük, akkor mindaz, amiről az öntudat segítségével szereztünk tudomást, *nem én* vagy *egyéb* (Ding an sich). A *nem én* kétféle viszonyban áll az *én*-nel: ismereti és hatási viszonyban. Annak tudását, hogy érzelmeink és érzéki benyomásaink elménkben változásokat idézhetnek elő, ismereti viszonynak vagy értelemnek nevezzük; annak tudását pedig, hogy a mi *én*-ünk a *nem én*-ben változásokat hozhat létre, hatási viszonynak vagy akaratnak mondjuk.² Tehát a hatásokat befogadó öntudat az értelem, a hatásokat

¹ Megjelent a *Keresztény Magvető* 1887. évi folyamában. E tanulmányról írta Brassai „A philosophia fordulata“ (Megjelent a „Magyar Philosophiai Szemle“ 1890. évi folyamában) c. tanulmányában (i. h. 33 lap): „... filozófiai rendszeremet mogyoróhéjba szorított summás vázlatban az olvasó közönségnek bemutattam.“

² Az akaratról írta Brassai (Nézetek a vallás eszméjéről; Kolozsvár,

kibocsátó öntudat az akarat, Öntudatunknak tehát két viszonya, illetőleg képessége van: az értelem és az akarat. Értelmem arról győző meg, hogy én ezen a világon nem egyedül vagyok, hanem rajtam kívül vannak itt más lények is, melyek önmagukban véve éppen úgy *én*-ek, mint én is az vagyok. Természetesen, ha saját *én*-em számára megállapítottam az öntudatot, föl kell tennem, hogy a többi *én*-nek is van öntudata (értelme és akarata). Ebből következik, hogy az állatoknak is van öntudatuk. „Hogy hol szűnik meg az öntudatnak feltehetősége, azt épen úgy nem határozhatjuk meg, mint azt, hogy hol szűnik meg az állatélet és kezdődik a növényélet. De az azonosságnak és a substantiának az öntudatból merített fogalmait már azon a határon is túl visszük s minden érzékelhető *nem én*-re kiterjesztjük.“ „Hasonlóképen kiterjesztjük az akarat és hatása fogalmát is minden *nem én*-re és *erő*-nek, s az öntudat határán túl csakis erőnek nevezzük.“

Hatást ellenhatás nélkül nem gondolhatni. Minthogy pedig az *én*-nek van akarata, a *nem én*-nél is fel kell tételeznünk az akaratot. Az *én* és a *nem én* akaratának kölcsönhatása küzdelem, melynek eredménye a cselekvés. Meg kell azonban különböztetnünk azokat a cselekvéseket, amelyek a fizikai erők küzdelmeinek eredményei azon cselekvésektől, amelyek az öntudatbeli akarat és a fizikai erők vagy másképen mondva: testi vágyak között mennek végbe. Ez utóbbi cselekvéseket erkölcsi cselekvéseknek, miként az öntudatbeli akaratot is erkölcsi erőnek nevezzük. Az öntudatbeli akarat egy, a fizikai erő (a testi hajlamok, érzelmek, indulatok, szenvedélyek) sok. Az erkölcsi cselekvésben tehát az akarattal a vele egy pontra irányult erők resultánsa áll szemben. A végeredmény vagy semmi, vagy valamelyik fél győzelme. Ettől függ a cselekvény erkölcsi különböző jelleme.¹

1898. 101 lap): „A Kant-féle *Praktische Vernunft* az, amit én akaratnak nevezek. A Kant *Wollen*-je nem az!“

Itt idézem Brassai meghatározását a jellemről („Az igazi positiv philosophia“ Bpest, 1895. 31 l.): „Az egyén jellemét akarata s vágyai intenzitási arányai fejezik ki.“

¹ Az akarat és a testi vágyak közti küzdelemről „Az igazi positiv philosophia“ c. akadémiai értekezésében (Bpest, 1895. a 17-ik lapon) Brassai ezeket írta: „Az akarat, mint kimutattam, erő, a lélek ereje; de a vágy, az indulat, a szenvedély is erők, a test erejei. Képes beszédben szólva, az akarat egy feudális autocrata; hatalmában osztoznak a vazallusai: a vágy, stb.; ezek igen gyakran fellázadnak s a hatalmat magukhoz rántani töre-

Az akaratnak azon cselekedete, hogy szembeszáll a testi vágyakkal, az erény. Ha e küzdelemben (ami természetesen az ember lelkében megy végbe) az akarat győzedelmeskedik, akkor a cselekedet erkölcsileg jó; ha ellenben a testi vágyak győzedelmeskednek, akkor a cselekedet rossz.¹

Az akarat oly erő, mely maga magát fokozni bírja, de esetleg gyöngítheti is. Ezért annak olykor segítségére kell menni. „A segítséget nyújtják: elsőben a társadalom erői, a törvények; másodsor: a vallás erkölcsi parancsai; harmadszor: a lelkek közötti rokonság.“² „A testi rokonság a vér folytonosságán, a lelki

kednek, amikor aztán küzdelemnek, harcnak kell békövetkeznie. Az autocrata akarat sincs azonban egyedül: van neki — nem fegyvernőke, hanem — egy tanácsadója: a *ratio*, a *logosz*, a gondolkodás. Ennek a szavára hallgatva az akarat, a testi erők működéseit hol mentőkre hagyja, hol segíti, hol küzd ellenök. A küzdelem eredménye adja meg az erkölcsi elvet (morale principium), az erkölcsi jó és rossz, az erény és véték viszonytalan fogalmát.

Az első esetben a keletkező cselekvény valószínűleg közömbös; a másodikban valószínűleg jó. Mind a kettőt valószínűnek mondám; mert a *ratio*, az ismertető tehetség, tévedhet, ami aztán a cselekvénynek más jellemet adhat. De tökéletesen bizonyos, hogy ha a küzdelemben az akarat győz, a keletkező cselekvény erényes, avagy ítélet alakjában: erény. De ha nem vi ki győzelmet, ha kudarcot vall az akarat, a létesülő cselekvény véték. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy van negatív erény is, mikor t. i. az akarat győzelme a vágy célozta cselekvényt meggátolja. Ilyen negatív erényt lelünk Scipionál, midőn a hadifoglyot, a szépséges rableányt, visszaadta érintetlenül jegyesének.

¹ Brassai írta „Az igazi positiv philosophia“ c. értekezésének 28-ik lapján: „A vonzó és taszító erők minden lényben küzdenek egymással. Ha az első győzne, a világegyetem mereven szilárd állapotba tömörülne. Ha a repulsiv (távolító) erő ellenhatás nélkül működhetnék, az anyag a végtelen űrbe porlanék szét. Napunk alkotmányában, ha az attractio (vonzás) vna ki véggyőzedelmet, bolygók és üstökösök a Napba tömörülnének; ha a tangentialis erő kapna fölül, a most keringő égitestek a végtelen űrbe szaladnának szét s a Napnak nem lenne mit éltessen a világával. Így az erkölcsi világban is, ha az akaratnak sikerülne tehetetlenné tenni a vágyakat és indulatokat, az igaz, hogy a véték megszűnnék, de meg az erény is és erkölcsi halál következne be. Ez szolgáljon feleletül arra az impertinens kérdésre is, hogy: miképp lehet megegyeztetni az isteni tökéletes jósággal azt, hogy a rosszat létezni engedi?“

² „Az igazi positiv philosophia“ c. értekezésében (i. h. 36 s. köv. 1.) Brassai e három akaratsegítő tényezőknek 1.) a nevelést, 2.) az államot, 3.) a vallást tartja; — a lelkek rokonosságának kérdését pedig egészen külön tárgyalja. Felfogása ez új felosztásnál is a régi.

pedig magának a lélekállománynak azonosságán alapszik. Úgy tekinthetjük a külön lelkeket, mint amelyeket, bár mindnyájan az általános és egyetemes lélekállomány részei, a testekbe ruházkodás különítette el és adta nekik az egyéniségeiket. Csakis ebből magyarázhatni ki nemcsak az imént említett rokonszenvet, hanem a lelkek közti szellemi közlekedés tényeit is, melyeket a fiziológia materialisztikai tanai nem birnak megvilágosítani. Amaz általános és egyetemes lélekállomány eszméje meg van minden vallásban, mely a fétisizmus és a politheizmus burkaiból kibontakozott és azt az állományt „Isten“-nek nevezte: a buddhizmusban, a kereszténységben, a mohamedanizmusban. Sőt meg van a filozófiai rendszerekben is, ahol pantheizmus név alatt méltatlanul hozták rossz hirbe. Mert ha az Isten mindentudósága, mindenhatósága és mindenütt jelenvalósága tana nem pantheizmus, keressenek más szót a kifejezésére.¹

Ha a fentieket összevonjuk, azt találjuk, hogy Brassai szerint az ember lélekből és testből áll. A lélek annyi, mint öntudat, az öntudat pedig állomány, azaz substantia. Az egyéni lélek (vagy az egyéni öntudat, vagy az egyéni substantia — mert ezek az elnevezések mind ugyanazt jelentik) viszont egy része az egyetemes lélekállománynak, mit másképen Istennek is mondunk. Van tehát egyetemes lélekállomány vagy egyetemes Substantia; és vannak ez egyetemes substantiának testbe zárt darabjai: az egyéni lelkek vagy egyéni substantiák. Brassai azt gondolta, hogy az egyéni lelkek azért értik meg egymást, mert egyazon substantiának darabjai. Ami más szavakkal mondvá azt teszi, hogy a lelkek azért értik meg egymást, mert valamennyien rokon lelkek, illetőleg substantiájuk azonos. Léván pedig Brassai felfogása szerint a lélek annyi, mint öntudat, az elmondottakból következik, hogy ha minden embernek lelke egy egyetemes és közös lélekállománynak a darabja, akkor minden embernek öntudata Istennek, mint az egyetemes öntudatnak is egy darabja. S mivel mi egyedül öntudatunknak létezése felől vagyunk egészen bizonyosak, ebből nemcsak az következik, hogy ha öntudatunk van, akkor Isten is van, hanem az is, hogy ha öntudatunkról vannak pozitív ismereteink, akkor Istenről is

¹ Brassai idevonatkozó nézeteit l. még különösen a „Vallás és Philosophia“ c. tanulmányában. (Megjelent „Dr. Brassai Sámuel: Nézetek a vallás eszméjéről. Beszédek és felolvasások a Dávid Ferenc Egyletben.“ Kolozsvár, 1898. 92—126 lapokon.)

vannak pozitív ismereteink. Vagyis tehát: az *én*, az *öntudat*, a *lélek*, az *egyetemes lélekállomány* és *Isten* ugyanazon fogalomnak más szavakkal való elnevezései. Ezzel a pantheista *én*-nel áll szemben Brassai felfogásában a *nem én* („Ding an sich“) fogalma, amit ő testnek, természetnek vagy anyagnak is nevez.

Az elmondottakból észre lehet venni, hogy Brassai egészen megfordította Kant s még inkább Comte és a pozitivisták okoskodásait. A pozitív filozofusok azt állították, hogy csak azokról a dolgokról vannak *pozitív* ismereteink, amikről érzékeinkkel tudomást szerezhettünk, vagy amint a sensualista Locke állította: „Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu“; amikről érzéleteink nincsenek, tehát a szellemről, lélekről, Istenről s általában a nem fizikai, hanem metafizikai dolgokról nem tudunk, mert nem tudhatunk semmit. Ezzel a *pozitív* filozófiával szemben nevezte Brassai a maga bölcséletét az *igazi pozitív* filozófiának. Mint láttuk, ő abból a tényből indult ki, hogy közvetlen tapasztalás alapján csak az öntudatnak létezése bizonyos; az érzéki világról mi csak az öntudaton keresztül szerezhettünk tudomást, miért is a fizikai dolgokról való tudásunk nem pozitív tudás, hanem illúzió („Erscheinung“). A pozitivisták a lelket nevezték ismeretlennek, Brassai azt állította, hogy ellenkezőleg mi egyedül csak a lelket ismerjük. A pozitivisták ismereteinek az érzéki világ az egyetlen biztos tárgya, Brassai ezzel szemben azt állította, hogy az érzéki világról nincs, mert nem lehet közvetlen tudásunk. Minthogy pedig Brassai felfogása szerint — mint láttuk — a lélek, az öntudat és Isten ugyanazt jelenti, szerte egyesegyedül Istent ismerjük és semmi mást, tehát épen azt, amit Spencer a nagy Megismerhetetlennek mondott.

Ki vagy mi Brassainak ez az „Istene“? E kérdésre „Az igazi pozitív philosophia“ lapjain a következő feleletet kapjuk: „Valamint bármely darab arany az egész világon létező aranymennységnek, és egy pohár víz minden vizek összegének egy parányi része, úgy az emberi lélek is egy véghetetlen lélekmennységnek (ha szabad itt ezzel a szóval élni) véghetetlen kicsin, mindazonáltal azonos, különvált részecskéje. És ez a lélekmennység Isten.“ (39. l.).¹ Lévén

¹ I. m. 41-ik lapján olvassuk: „Mindezt összevéve, tehát az Istent ismeretlennek állítani, az istentagadással határos „bolondság“ és az emberi léleknek az Istenséggel azonossága felfogását csak ennek véghetetlensége nehezíti, de valamint a véges *ellipsis*-ből megismerhetjük a véghetetlen *hyperbolát*, úgy az emberi lélekből az Istent. Az „agnosticust“ pedig, aki

pedig az ember lelke azonos Istennel, nyilvánvaló, hogy mindenkinek lelke alapjában véve olyan tökéletes, mint maga Isten; s ha mi egészben véve mégsem vagyunk tökéletesek, az csak azért van, mert lelkünknek tökéletességét testünk korlátozza. Itt kapcsolódik be Brassai gondolatmenetébe az akaratnak és a testi vágyaknak küzdelméről való gondolata. E gondolat szerint gyarlóságunknak oka nem lelkünknek kvalitatív különbözése, hanem testünknek a lélek szabad érvényesülését gátolása. Ha érzékiségünk engedi, jók vagyunk, ha ellenben az érzékiség válik úrrá fölöttünk, akkor vétkezünk. Ebben az elgondolásban az érzékiség, a test vagy a *nem én* (mert ez elnevezések mind ugyanazt jelentik) az *én*-nel, a lélekkel, az öntudattal, Istennel egyenlőrangú tényező. „Ezek az adatok annak a bizonyosságául szolgálnak, — írja idézett értekezésében Brassai — hogy az emberiség vallásos érzelme az istenség fogalmába felvehetőnek tartotta és tartja azt a jegyet, hogy ellensége van. Én pedig azt vélem, hogy (ez) sokkal inkább illik hozzá, mint a „bosszúálló“ indulat és az az igazságtalanság, mely ideiglenes emberi vétséget örökké tartó pokoltűzzel akar büntetni. Ellenben áll az, hogy az emberi lélek legmagasabbfokú tulajdonsága az akarat, az akarat pedig erő és az erőt, ha valamit, biztosan felvehetni jegyül az istenség fogalmába. Ámde erő nem nyilatkozik ellentét nélkül, amellyel hát Istennek is küzdenie kell, ha szinte, a legenda szerint, angyalai által is. Tétlen vagy henye Istennel pedig csak Epicuros és Spencer Herbert kínálnak minket. Léven hát az Istennek ellensége, ezt nem kereshetjük egyébben, mint a *Kosmos*-ban, a világegyetemben, valamint a lélekét leltük a testben. A dualizmus tehát ezen a téren is érvényes.“ (43. l.)

A fogalmaknak ilyen határozott megjelölése után most már könnyű követni Brassai további gondolatait a lélek életéről.

„Arról, hogy az istenség mi módon üzi küzdelmét az ellenségeivel, épen úgy nem tud, tehát nem is mondhat semmit a bölcselet, mint a csillagászat a hold túlsó feléről vagy Saturnus lakóiról. Hanem bizza a harcot a testi világ ellen az emberi lélekre, ha kell, kegyelmével erősítve a gyarló akaratot. A „testi világ“ jelzője arra figyeltet, hogy van szó egy másvilágról is, amelyet új írónk „túlvilágnak“ neveznek és „a léleknek halál utáni állapotát“

a lélek ismerését vallja, de az Istent ismeretlennek állítja, arra az alternatívára szorítom, hogy a két állítás valamelyikéről le kell mondania.“

értik alatta. Erre nézve csak egyet állíthat biztosan a filozofiának az a részre, amely közös a theológiával s amelynek *eschatologia* (utolsó dolgok tana) a neve, hogy : a lélek halhatatlan. És ez kétségtelen és csálhatatlan igazság : mert alapvető és kiinduló pontom az vala, hogy a lélek van, azaz létezik és állomány. De ami létezik, nem veszhet és nem vész el és ha ezt állíthatjuk az anyagról, amelyet csak közbenjárólag (közvetve) ismer az öntudat, mennyivel inkább a lélekről, amelyet közvetlenül ismer, mint maga-magát?“ (44. l.) Az tehát a kérdés, hogy mit jelent a lélek halhatatlansága? Amit e kérdésre Brassai válaszol, az egyik legegységibb gondolata bölcséleti rendszerének. Ide vonatkozó fejtegetését azzal a kérdéssel kezdi, hogy : mi az ember halála? Válasza a következő : „Az ember különféle anyagállományokból, fizikai—kémiai erőkből, életerőből (*anima*) és lélekből szerkesztett és szervezett alkotmány : a Lamettrie „embergépe“, hozzája adva az életet és lelket. Az élőgép a léleknek, mint láttuk, lázadozó szolgája, de mint minden gép, egy vagy más okból megbomlik és végre kénytelen felmondani a szolgálatát. Ekkor a lélek ott hagyja az ő nem hűtelen, se nem ellenszegülő, hanem magával is jöthetetlen szolgáját és visszatér, mint — ha szabad ezzel a hasonlattal élni — a tengerből kelt gőz folyók képében az óceánba, — oda, ahonnan egykor kivált, az Istenségbe. És ez az *igazi* „nirvána“, melynek eredeti értelmét pozitív vallások és téves filozofiák sokfelé elferdítették és magát rossz hírbe hozták.“ (45. l.) Brassainak okoskodása itt könnyen olyannak tűnik fel, mint a fentebb részletesen ismertetett dialektikus krízis-theológiának felfogása a léleleknek végső kríziséről, az Istennel való egyesülésről. Azonban Brassai tiltakozik, hogy felfogását bárki is azonosítsa ezzel a valójában hindu felfogással, amely a léleknek teljes megsemmisülését hirdeti.

„A kérdés, — írja folytatólagosan Brassai — az, hogy a testtől elváltával megtartja-e a lélek a személyiségét, vagy más szóval az egyéniségét? Én azt vélem — úgymond —, hogy ha „nirvána“ a lélek állományának az Isten állományába való elnyelődését vagy beolvadását jelenti, azzal egyéniségének elenyészte is ki van mondva és úgy képzelhetni, mint — a fölebbi merész hasonlattal élve — azt, hogy az Amazon vagy a Ganges a tengerbe szakadva szint-úgy elvesztik folyamlétüket s az óceánnak válnak megkülönböztetetlen parányi részecskéivé.“ (45—46. l.)

Fejtegetésében e ponthoz érve, Brassai ezeket írta : „Most már

elérte tetőpontját az igazi pozitív filozofia, mint amelynek egész tartalma tényeken alapuló igazságok és ezekből logikai szoros módszerrel vont következmények.“ (46. l.) Befejezésül csupán azt tette hozzá, hogy a testnek feltámadásáról beszélni lehetetlen. „Ugyanis — írta — az élő testnek egy porcikája sincs, amely több-kevesebb idő alatt, bár nem oly szembetűnőleg, mint a levágott köröm vagy lenyirt haj, újjal ki ne cserélődnék; a test pedig elemekre s ezeknek szervezetlen alkataira bomlik. Úgy, hogy a feltámadás tulajdonkép új teremtés lenne.“ (48. l.) E sorokkal végződik Brassai bölcséletének pozitív része. A záradékban a lélek-vándorlás (metempsychosis) tanával foglalkozott s miután azt egy amerikai írótól (W. R. Alger) vett idézetekkel ismertette, hozzátette: „Eddig Alger; de az igazi pozitív filozofia nem kíséri végig, mert a lélekvándorlás tanát nemhogy mint tény, de mint hypothesis sem fogadhatja el. Hanem mint leghihetőbb hozzávetést igenis elfogadja és magáévá teszi.“ (54. l.) A lélekvándorlásról való ezen leghihetőbb hozzávetés pedig Alger megfogalmazásában és Brassai fordításában a következő: „Vannak pszichológiai bizonyos tapasztalatok, amelyek sugallják, támogatják a lélekvándorlást és viszont ez a feltevés magyarázza amazokat. Valamely szokatlan tárgyon gondolkoztunkban, némi homályos sejtelem támad elménkben, mintha réges-régen valamikor éppen azt gondoltuk volna. Megtudunk egy eseményt, meglátunk egy új arcot és üldöz az a gyanítás, hogy nem először hallottuk az előbbi, vagy láttuk az utóbbit. Idegen földön utazunk s úgy rémlik olykor nekünk, mintha ráismernénk bizonyos tájakra. Ezen az alapon nyugszik a Platon elmélete, mely szerint fogalmaink — visszaemlékezések volna. Ismerek egy tökéletesen szavahihető derék úri embert, aki határozottan állítja, hogy számtalanszor emlékszik esetekre s ráismert tájakra, amelyekről kénytelen azt hinni, hogy egy előbbi állapotában s nem ez életében látta. Csaknem mindnyájunk tapasztalhatott ilyesfélét, többet vagy kevesebbet, éfőnkebben vagy homályosabban. Ha elismerjük ez elmélet igazságát, azonnal elenyésznek az erkölcsi igazságszolgáltatás nehézségei. Ha az ember vakon, süketen, bénán, rabságban, hülyén születik, azért van, hogy előbbi életében visszaélt a szabadakaratával s lelkét oly bűnnel terhelte meg, amiért most meg kell lakolnia. Ha véletlen baj egy jó embert bukással, gyötrelemmel lep meg, az egy mostani emlékezete határán túl levő felelős állapotában cselekedett véteknek a büntetése. Ér

nagy szerencse, gazdag örökség, nagyhatalmú állomás, páratlan barátság? Az egy korábbi életben mívelt erényes tettek jutalmazása. Mikor a hindú szép, tanult, nemes, szerencsés, boldog embert szemlél, ily szavakra fakad: Mily bölcsnek és jónak kellett lennie ennek az embernek előbbi életében! Ily módon az életnek természeti s erkölcsi főjelenségeit világosan kimagyarázza a metempsychosis és körültekintve a világon, úgy látjuk, hogy anyagi szerkezete és erkölcsi elemei dicső rendben kapcsolódnak össze és az emberiség összes tapasztalása tökéletes, nagyszerű poétai igazságszolgáltatás képét állítja elénk. Hierokles és előtte sok bölcselő azt mondá, hogy a lélekvándorlás tana nélkül nem lehet a gondviselés útait igazolni.“ (53—54. l.)

Ennyi Brassai bölcselete.

A fenti vázlatos ismertetésből is észrevehetni, hogy Brassai e bölcséleti rendszernek kigondolásakor kizárólag csak az emberre s az emberben és főképen csak a lélekre gondolt. Ismerve Brassainak gondolkozási módszerét, bölcséleti rendszerének létrejöttét valahogyan ilyenféleképen gondolhatjuk el:¹ Mint nyelvész és logikus ismételten és behatóan foglalkozott a beszéddel. E foglalkozása közben sok egyéb mellett feltűnt neki az a valóban titokzatos tény, hogy mi hangokkal, meg hangjegyekkel (írással) fogalmakat tudunk közölni, sőt hangulatot kelteni és rábeszélni is tudunk, tehát meg tudjuk változtatni az akaratot is. Hogyan lehetséges ez? E csodálatos jelenségnek Brassai nem tudta más magyarázatát adni, mint azt, hogy minden emberben ugyanazon lélek lakozik, amelyik aztán természetesen egyformán érez és gondolkodik s ennél fogva megérti „az önmaga által önmagának“ adott jeleket. A lelkeknek ezt az egyformán érzését és gondolkodását, illetőleg az egyes emberekben élő lélekdaraboknak szellemi közösségét Brassai szimpathiának nevezte.²

Mi a szimpathia?³ Brassai kétféle szimpathiát különböztetett meg: lelki és testi szimpathiát. A lelki szimpathia az *én*-ek közötti, a testi a *nem én*-ek közötti rokonszenv. „A lelki szimpathia a

¹ Erre a föltevésre maga Brassai jogosított fel „Az igazi pozitív filozofia“ c. tanulmánya 24. oldalán levő idevonatkozó nyilatkozatával.

² Brassai: Az igazi pozitív filozofia. i. m. 30 s köv. lapokon.

³ Brassai a fenti helyen kívül még a „Vallás és Filozofia“ c. tanulmányában foglalkozott részletesebben a szimpathia fogalmával. (Megjelent „Nézetek a vallás eszméjéről“ c. idézett könyvében, a 116 s köv. lapokon.)

tökéletes és feddhetetlen erkölcsi közös vonzalom; ilyen szimpathia kapcsolja és tartja össze egyáltalában az erős akaratú egyéneket. A testi szimpathiának nincs erkölcsi jelleme, mert ingatag és csak addig tart össze két vagy több egyént, amíg érdekeik össze nem ütköznek.“ (30. l.) Ezekből az következik, hogy valódi szimpathia csak az egynemű, vagyis azonos substantiák között lehetséges, míg a különeműek között csak „álszimpathia“ van. Ami, más szavakkal mondva, azt is jelenti, hogy a lélekállomány (az *én*) egyetemes és részeiben önmagával azonos substantia, ellenben a *nem én* nem egy állomány, hanem több külön substantia, amelyek között épen lényegbeli különbözőségük miatt nem lehet teljes rokonszenv, vagyis azonosság. Mert a szimpathiának alapja az azonosság vagy identitás. Az egyik ember lelke azért érti meg a másik ember lelkét, mivel a két lélek ugyanazon egy léleknek két darabja, amely két darab annyira egy és ugyanaz, mint amennyire egy és ugyanaz két villanylámpában az ugyanazon áram. A szimpathiának a lényege tehát az identitás.

Van Brassainak még egy bizonyítéka az identitás és Isten eszméje mellett, amit itt kell felemlítenünk. „Ha — írta „A jövő vallása“ c. tanulmányában — az állománynak (a substantiának), a pantheosnak, külön részei kapcsolataikkal s egymásra hatásukkal *egyéni öntudatot* állíthatnak elé, valamennyiök összes működése hogyan hozhatna létre a nagy mindenségben *általános öntudatot*? Mindenesetre akár eredeti, akár származott öntudatot tegyünk fel, a nagy mindenség működése közlekedésben van a részek vagy egyesek működésével kisebb-nagyobb mértékben, közbevetetten vagy épen közvetlenül. Úgy, hogy csak az istenség teljes tagadásával lehet a kijelentést tagadni.“¹ A kijelentés itt azt jelenti, hogy Isten (az általános nagy öntudat) megnyilatkozik az emberben (a részleges egyéni öntudatban).

Ha tehát — és ez Brassai okoskodásának lényege — igaz a szellem identitásának eszméje, akkor ez Isten létének legtokéletesebb bizonyítéka.

A fő kérdés itt az, hogy csakugyan valóság-e a szellemnek identitása?

¹ Megjelent ilyen című könyvben: Dr. Brassai Sámuel. Nézetek a vallás eszméjéről. Kolozsvár, 1898. 34 lapon.

3. Böhm Károly a megismerésről.

Böhm Károly, ki Brassainak idevonatkozó fejtegetéseit bírálati megjegyzésekkel kísérte, azt írta: „Brassai azt, hogy az *én* örökké azonos és állandó tevékenység, helyesen fejtegeti s az *én*-ből (bár nem látom, mikép?) vezeti le az azonosság eszméjét.“¹ Ami más szavakkal mondva azt jelenti, hogy „ha az *én* a *mást* észleli, akkor ezen *más*-nak az *én*-ben valami módon benne kell lennie s akkor a megragadóban, azaz *én*-alanyban, újra van az *én* és a *más*.“² Azt, hogy ez a *más* miképpen van benne az *én*-ben, Böhm a következőképpen magyarázta meg: Legelőször is meghatározta, hogy mi a megismerés? „A megismerés — írta — azon processzus, amelyben az *én* logikailag értékes tartalommal bővül, vagyis amelyben az *én* számára öntudatossá s tulajdonává lesz, ami alkatában potentialiter rejlott.“³ A megismerésben tehát az *én* nem olyan tartalommal bővül, amely addig nem volt benne, hanem öntudatossá lesz benne az, ami addig öntudatlanul volt tudatában. „Mert — írta, az Upanishadok-ból idézve, Böhm — a lélekben benne van az egész világ.“⁴ A megismerés tehát az *én* önkifejlésének tudomásul vétele, illetőleg a nem öntudatos lelki tartalomnak öntudatossá válása. Mi mindig csak önmagunkat ismerjük meg. Ez Böhmnek alaptétele. Azt, hogy minő sorrendben történik a „megismerés“, a következőkben állapította meg: A megismerésnek, mint lelki tevékenységnek, első mozzanata az, hogy az *én*, azaz az öntudat, *ráveti* magát az addig nem öntudatos lelki tartalomra s annak egy részét, mint *kép*-et megvilágítja (vagy Böhmnek magyartalan kifejezése szerint: megállítja). Ezen aktusról való tudomásul vétel: az *értesülés*. Azután jön az *azonosítás* önmagával; s végre az azonosítás eredményének tudomásul vétele, a *megértés*. Erre következik az „elsorozás és elrendezés.“ „A megismerés ezek után az elhelyezés és a megértés váltakozó ritmusában folyik le. Az elsőben magával szembeállítjuk a képet, a másodikban megértjük. S a megértett képeknek az elrendezése ismét meg-

¹ Böhm Károly: A lélektan ismeretelméleti alapja. Az öntudat. (Magyar Philosophiai Szemle, 1890.) 415 lapon jegyzetben. Az, amit Böhm „nem látott“ itt meg, Brassainak pantheizmusa volt.

² u. o. 419 lapon.

³ Böhm Károly: Az ember és világa. IV. kötet. (Kolozsvár, 1912) 187 l.

⁴ i. m. 195 lap.

értésre, de felsőbb megértésre vezet, mely a képek közti viszonyok megértésével végződik. S ezen ritmikus váltakozás egészében áll azon tevékenység, melyet gondolkozásnak nevezünk.¹ Ezek után Böhm részletesen tárgyalja a gondolkozásnak tényét. Ezek a fejtegetései azonban minket ezuttal kevésbé érdekelnek s ennyit is csak azért idéztünk belőle, hogy meglássuk, miszerint okoskodásának — épen úgy, mint Brassai fejtegetéseinek is — alapja a szellem identitásának elve. „A megismerés soha nem állhat idegen anyagnak befogadásában.“ „A megismerő öntudat magába fogadja azt, ami ő maga.“ „Ezen fundamentális belátás nélkül a megismerés teljesen érthetetlen aktus.“

4. Brassai bölcseletének bírálata.

Ezek után tegyük bírálat tárgyává Brassainak bölcseleti rendszerét.

Mint fenti ismertetésünknek utolsó idézetei első tekintetre mutatják, e bölcseleti rendszer tulajdonképen a *megismerésnek filozófiája*, vagyis azt magyarázza meg, hogy miképen lehetséges a megismerés (illetve ebből is a „logica materialis“). Kiindulva azon föltevésből, hogy az *én* = *én*, kifejti, hogy a *nem én* közvetlenül („materialiter“) soha nem juthat be az *én*-be, hanem csupán közvetve, mint az *én*-nek reprodukciója. Az *én* mindig csak önmagát látja, önmagát alakítja képzeletben *nem én*-né s ez a képzeletbeli fictiv *nem én* a mi megismerésünknek tárgya. Ebben a fictióban vagy illúzióban a megismerés számára az *én* olyan, mintha *nem én* volna: mi tárgyakat, dolgokat, külvilágot különböztetünk meg, holott a megismerésben — mint ezt sok más mellett H. Vaihinger, a „mintha-filozófiájának“ tudósa részletesen fejtegette — mi mindig csak önmagunkat látjuk.²

¹ i. m. 191 lap.

² A fentiek igazolására idézem Brassai kedves filozofusát, *Teichmüllert* (Die wirkliche und die scheinbare Welt. Breslau, 1882. 346—47 l.): „Wir fragen jetzt, um den Zauber ein Ende zu machen, woher denn eigentlich die *Dingheit selbst* stammt, die wir den ideellen (materialen oder idealen) Objecten zuschreiben, ohne sie doch bei genauerer Analyse darin finden zu können. Kaum aber stellen wir diese nüchterne Frage, so verschwindet sofort die ganze perspectivische Gespensterwelt und wir kommen wie aus einem ängstlichen Traum wieder zu uns und wachen. Wir sehen dann, dass es unser Ich, unser substantiales Sein ist, das uns bestbekannte, sichere und unver-

Itt azonban rögtön fölmerül e bölcséletnek első nehézsége. Ha igaz az, hogy minden emberben ugyanazon lélek van, amely lélek maga az abszolútum, kérdem, hogy mégis miért oly különbözök az emberi tehetségek? Hát ugyanazon abszolút lényeg nem mindig, tehát nem mindenkiiben ugyanaz? Brassai azt mondja, hogy a különbség oka a test korlátozása. E magyarázatát odáig nyújtja ki, hogy szerinte a nagy test, a világ, még magának az Istennek is korlátokat szab. Azonban ezt a gondolatot ilyen formában nehéz érteni. Nem tudom elképzelni, hogy ha a test is, meg a lélek is külön lényeg, — pedig Brassai ezt a duálizmust tanította,¹ — a lélek életét a test miben korlátozhatja. Tegyük fel, hogy egy bölcs embert bezárnak egy szobába (az egyik lényegét — a bölcsességet — bezárják a másik lényegbe — a szobába). Kérdem: csökken-e bölcsessége azáltal, hogy szobába van zárva? Bizonyára nem. Tegyük fel, hogy lelkünk is tényleg be van zárva testünkbe. Kérdem: mit jelent ez? Bizonyos vonatkozásban a test tényleg korlátozhatja a lelket: noha volna hozzá vágyunk, nem tudunk repülni; nem mindenki tud énekelni, tornászni, stb.; vagyis képességeink gyakran megtörnek a tehetetlen test nehézségén. Azonban ne feledjük, hogy ez a testi ellenállás — normális körülmények között — csak a fizikai teljesítményre vonatkozik, nem pedig a lelkiekre, a gondolkodásra és érzésre. Ép testű és ép lelkületű embernek lelki életét

äusserliche, dessen Bild wir im Spiegel bei Objecte erblickten. Denn es giebt gar keine andere Quelle für den Begriff einer Substanz als das Ich. Nach dem Analogie mit dem Ich nehmen wir mit Recht andere Wesen ausser uns an. Da wir aber diese andern Wesen nur aus ihren Wirkungen erkennen und diese Wirkungen als unsere Empfindungen und Anschauungsbilder erscheinen, so entsteht durch psychologische Association und Verschmelzung der Vorstellungen die Illusion, als wären die Anschauungsbilder oder die über alle diese scheinbaren Objecte geltenden Ideen — die wirklichen Wesen, die eigentlichen Substanzen. Indem wir diesen Zusammenhang erkennen, verschwindet die Illusion, und damit zugleich befinden wir uns wieder in der *wirklichen* Welt und werden uns unseres Wollens, Tuns und Denkens bewusst. Das durch perspectivische Auffassung getäuschte Denken scheidet nun die wirkliche von der scheinbaren Welt und kommt zu einer festen Gewissheit und zu einer sicheren Ruhe, weil es den Grund seiner Täuschung erkennt und von seiner Erkenntnis Rechenschaft zu geben weiss.“

² Brassai írta „Talpra-állítások“ c. cikkében (Erdélyi Múzeum, 1891. 110 lap): „Érthetőleg megmondtam, hogy az *én*-t és a *más*-t bár vékony és olykor csak nagyítóval látható, de éles határvonal választja el egymástól s filozófiai nézetemet az *én* és *más* dualizmusa jellemzi.“

csak a léleknek saját strukturája determinálja, semmi más. Brassainak duális föltevéséből azt, hogy az embereknek gondolkozása és érzésmódja miért épen annyiféle, ahány ember van a világon, megérteni nem lehet. E föltevés szerint az ép testű és ép lelkületű emberek lelkivilága teljesen egyforma, illetőleg ennél még több: azonos kellene, hogy legyen. Mert ha minden emberben ugyanazon *én* van s az emberek valóban azért értik meg egymást, mivel ez értelmi functioban az *én* önmagát érti meg, akkor megmagyarázhatatlan dolog, hogy mégis miért nem értik meg egymást a különböző nyelven beszélő emberek? Hát az azonosság elve itt már nem érvényesül?

Mindez azonban csak elsődleges nehézség. Sokkal súlyosabb kifogás is tehető Brassainak duális filozofiája ellen.

Az egyik ilyen súlyos kifogás az, hogy nem teljes létbölcselet, noha az szeretne lenni, — hanem csupán a megismerés logikai tevékenységének magyarázata. Azonban igazi pozitív filozofiának ennyi nem elég. Az embernek semmiféle életműködését kizárólagosan csak magából az emberből megmagyarázni nem lehet. A filozofiai *én* nem valóság, hanem egy soha nem létezett abstractio. A valódi *én*, maga az élő ember, multjával és jelenével, önmagával és környezetével oly szervesen egybe van kapcsolva, hogy aki ebből a millió és millió érdekszállal szélébe és hosszába lekött emberből a sematikus *én*-t abstrahálja, az az embert épen élő valódiságától fosztja meg. Maga a megismerés, mint értelmi tevékenység, tényleg olyan, aminőnek azt Kant felismerte és leirta. Azonban a megismerő alany (a filozofusok *én*-je) más, mint azt Brassainál láttuk. Az ember nem külön test és külön lélek. Testnélküli lelket, amely mégis valóságos ember, ép úgy nem látott még senki, mint léleknélküli testet sem, amely mégis teljes joggal embernek volna mondható. Az embernek teste és lelke correlat (szétválaszthatatlanul egybekapcsolt) fogalmak. A correlatio lényegükhöz tartozik. Ebből következik, hogy a lélek lényegét (a filozofiai *én*-t) s annak életét a testtől függetlenül meghatározni nem lehet. Brassai a testnek, vagy amint ő mondta: a *más*-nak vizsgálatával nem foglalkozott. Egyszerűen föltette, hogy mivel a *más* nem az *én*, tehát elég, ha ő e két substantia közül csak az egyikkel foglalkozik. Eljárása ennyiben talán nem volna hibáztatható, mert elvégre is a correlatio ténye magában rejti azt a lehetőséget, hogy a correlat fogalmakat külön-külön is lehessen vizsgálni. Azonban Brassai ennél jóval

tovább ment s azt hitette el, hogy az *én*-re vonatkozólag magából az *én*-ből minden kimagyarázható és kifejthető. Illetőleg, hogy az *én* számára minden ismeret ön-reproductio.

A betegség is? No már olyan *én*-t, amely saját részére betegségeket produkáljon, bajosan tudnék elképzelni. S talán a halál is ön-reproductio? Hát a halálban az *én* mit reprodukál önmagából? Az igazi halált vagy a halálnak színlelését? Mi hal meg a halálban? A lélek, amely maga az örök lényeg? Ez nem halhat meg, mert a lélek Brassai elgondolása szerint végeredményében maga Isten, Isten pedig nem hal meg soha; vagy ha mégis meghal, akkor lényeg-voltából következik, hogy ha egy emberben meghal, hát azzal mindenki számára meghal. De Isten él, noha körülötte az emberek évmilliók óta meghalnak. Vagy talán a test hal meg? Brassainak duális filozófiája szerint a test és a lélek teljesen különböző két lényeg, amelyek egymással ugyan állandó harcban állnak, azonban épen lényeg-voltuk zárja ki, hogy e harcban egymást teljesen megsemmisítsék. A lélek legfőlebb saját számára produkálhat „halál-állapotot“, — de a testet meg nem semmisítheti. A lélekre nézve az a legtöbb, hogy kiszabadul a testből; ennél többet nem tehet, a testet állományában meg nem változtathatja. Pedig tudjuk, hogy a halálban a test megváltozik: az élő organizmus porrá lesz. E változásnak megértéséhez Brassai nem nyújt magyarázatot.

Aztán maga az egész test-lélek, vagy világ-Isten-harc valóban naiv elképzelés. A modern orvostudomány azt bizonyítja, hogy a testnek ellenállása megtörik a gyógyszerek hatásán. A gyógyítás épen azon alapszik, hogy a test is, meg a lélek is fizikai értelemben módosíthatók. Tudjuk, hogy lelki megrázkódtatások testi betegségeket idéznek elő vagy szüntetnek meg; s viszont, a test megbetegedése igen gyakran a léleknek eltorzulását vonja maga után. Mindez csálhatatlanul bizonyítja, hogy nem harc van a test és a lélek között, hanem correlatio; és hogy a létezés maga ez a correlatio. Annak tehát, aki a létet akarja megfejteni, ebből a psychofizikai correlatióból kell kiindulnia.

Aztán ha igaz volna Brassainak az az állítása, hogy az *én* annyi, mint *lélek* s a lélek annyi, mint *Isten*, akkor nem lehet megérteni, hogy a gyermeki lélek miért fejletlen s a kifáradt öreg lélek miért erőtlén. Hát az abszolútumnak, mint lényegnek, volnának minőségi fokozatai? Nem ellenkezik ennek föltevése az abszolútumnak épen lényegszerűségével? S ha — ami egyébként teljes

képtelenség — a lényeg változnék, kérdés, hogy mi változtatja meg? Ha pedig az ellenkezőt vesszük föl, hogy az *én*-nek isteni lényege abszolút tökéletes, akkor hogyan kell értenünk az embernek fejlődését? Stb.

A kifogásokat nem szükség folytatnunk. Talán ennyi is eléggé megmutatta, hogy Brassainak létbölcslete alapján véve tévedés.

Tévedésének nagysága talán éppen az imádkozás fogalmának meghatározásánál látszik meg legérdekesebben. Ha — ugyanis — minden emberben Isten van benne, akkor minden egyes emberben Isten önmagáért önmagához imádkozik. „A könyörgés — írta Brassai — az, amely sem nem vallásos babona, sem nem olyas követelés, hogy az Istenség egy egyén vagy társulat kedvéért a világrendbe belémarkolva az ok és következése közti viszonyt megzavarja vagy éppen megsemmisítse; vagy legalább nem kellene sem egyiknek, sem másiknak lennie, hanem az igazi könyörgés az Istenség és az emberi lélek közti sympathiának az ember részéről való nyilatkozata, valamint barát az örömét vagy bűjét barátja keblébe kiönti.“¹ E sorok megfogalmazásakor Brassai teljesen megelégedkezett az imádkozásnak valóságos szerepéről: az ima nyomán az ember lelkében keletkező megvigasztalódásról, a kiáradó kegyelemről. Aki kedves halottjának koporsója mellett megtörve zokog, az imádkozás közben aligha gondol Isten iránti baráti sympathia-nyilatkozatra. Megszomorodott lelkének ilyenkor enyhületre van szüksége s az ima áhítatában ezt akarja megtalálni. Az imádkozás lényegét érti félre, aki azt egyszerűen Isten iránti — tulajdonképpen önmaga iránti — sympathia-nyilatkozatnak tartja.

Brassainak „igazi pozitív filozófiája“ elhibázott létbölcslet s mint eszmetörténeti epizód, ma már csak arra jó, hogy a létbölcsletben Isten fogalmára hívja fel a figyelmet.

5. Ficője idealizmusá.

Brassai bölcslete duális bölcslet s mégis a lét nagy problémáját „a más“ (Ding an sich) kikapcsolásával kizárólag az „én“-ből próbálta megoldani.² Ez arra utal, hogy Brassai számára az

¹ Brassai: Az igazi pozitív filozofia (i. m.) 41 lap.

² „Felteszem — írta Brassai a „Vallás és Filozofia“ c. tanulmánya végső soraiban (megjelent „Nézetek a vallás eszméjéről“ i. h. 126 l.) —, hogy valamint a testiekben igaz, hogy amor incipit ab ego, úgy, sőt még inkább úgy

emberre vonatkozólag minden megtudható volt az „én“, illetőleg az *öntudat* fogalmából s ami ezen kívül van, az az ő számára annyi volt, mintha nem is volna. Brassai az igazi pozitív filozófiának végiggondolásakor dualizmusának csak a lélekkel foglalkozó részét vette figyelembe, a másik felével nem törődött. Ő úgy vélte, hogy ebből az egyik félből is meg tudja magyarázni mindazt, amit akar.

Kérdezhetjük azonban, hogy mi szükség van a dualizmus fölvételére, ha valóságban az igazi pozitív filozofia is monizmus; miért külön *más*-ról beszélni, mikor az *én*-ben (állítólag!) amúgyis minden benne van? Ha Brassainak eljárása helyes, akkor igaza van Fichte-nek, aki már Brassai előtt azt tanította, hogy „eredetileg csak egy állomány van, az *én*; ebben az egy állományban meg van minden lehető járulék, tehát minden lehető realitás is“¹; illetőleg Bardilinak, aki meg Fichte előtt állította, hogy „mindennek alapja a gondolat“.²

Hogy mennyire egyezik Brassainak és Fichte-nek alapgondolata a lét egyetemes bölcséletéről, azt érdekesen meg lehet látni, ha Brassai bemutatása után Fichte-t idézem, aki azt a gondolatot, hogy az ember Istennek egy részlete, — az alábbi lendületes szavakban írta le: „Két világ között állok: a látható között, amelyben csakis a cselekvés ér valamit, a szándék pedig semmit sem; és a másik között, mely láthatatlan és megfoghatatlan, mely csak az akarat által érvényesíttetik. Az isteni élet, amint egyedül a véges elme foghatja föl, önalakító, önképzelő akarat; az isteni élet a halandó szem számára végtelen sok érzéki alakba van öltöztetve, áthat engem és az egész világegyetemet, — itt ereimbe, ízmaimba önti túlbőségét, ott meg a fádba, a virágba, a fübe. Az Örökkévaló Akarat a világ Teremtője, valamint teremője a véges észnek is. Akik a világot a cselekvőtlen anyag tömegéből, melynek mindig tétlennnek és élettelennek kell maradnia, mint egy edényt emberi kéz által teremtetik meg, — azok nem ismerik sem a világot, sem Őt. A végtelen ész csak önmagában létezik, a véges csak öbenne;

a lelkiekben: *actio incipit ab ego* — az igazi öntudatos és testi vágyainktól meg nem vesztegetett *ego*.“

¹ *Schwegler A.*: „A bölcsélet története. Ford. Mitrovics Gy. Budapest. 1904. 354 lap.

² *Lewes Gy.*: *A philosophia története Thales-től Comte-ig.* Fordította: Bánóczi I. Bpest, 1878. III. köt. 325 lap.

csakis lelkünkben teremtett Ő egy világot, vagy legalább azt, ami által előttünk kifejlik. Az ő fényében látjuk meg a fényt és mindazt, amit előttük betakar. Fölséges élő Akarat, kit szók nem nevezhetnek, fogalmak meg nem foghatnak! Föl szabad te hozzád emelnem gondolataimat, mert csak te benned gondolhatok! Benned, a Megfoghatatlanban lesz előttem megfogható saját létem és a világ léte; a lét minden problémája meg van oldva, a legtökéletesebb összhang uralkodik mindenütt! Elfödöm előtted arcomat és újjamat alkaimra illeszttem.“¹

Ez bizony teljes pantheizmus, illetőleg panenergetizmus, akár csak Brassainak életbölcsélete.

Nehogy azonban tévedésbe essünk, mielőtt Fichte idealizmusát tovább elemeznők, állapítsuk meg — még pedig lehetőleg Brassainak saját szavaival — a Fichte és Brassai felfogása közötti különbséget. „Fichte — írta Brassai² — tovább ment egy lépéssel, mint Kant és magukban létező valódi dolgok feltevését feleslegesnek tartja, mivel nem lehet kimutatni, micsoda működéssel jut az *én*, mint eszmekörünk egyedüli termelő tehetsége, egyáltalában ahhoz, hogy egy tárgyas világ látszatát bővölje elé. Eszerint az *én*, a magát és a világot észlelő (vorstellend) alany, mind viselője (Träger), mind szerzője (Urheber) a tárgyiasan létező látszatvilágnak.“ Ezzel szemben Brassai azt tanította, hogy „a létező valóságok tisztán és élesen megkülönböztetett két csoportra oszlanak: az *én*-ek és a *nem én*-ek osztályaira. Fichte — írta tovább Brassai — azt állítja, hogy az *én*-t csak a *te*-ből foghatni meg: szerintem merőben az ellenkező az igaz. Ugyanis a józan ész nem egyezhetik belé sem abba a véleménybe, hogy a *nem én* csinálja az *én*-t (vagy a szellem az anyagot) az idealisták kedvéért; sem a realistákéért abba, hogy az utóbbiak csinálják az előbbieket.“

A különbség kettőjük felfogása között tehát nyilvánvaló: Fichte — hogy megint Brassai szavait idézzük — „az ideát önálló, magában élő és az anyagot éltető gondolatnak értelmezte.“ „A dualizmus azonban megtagadja és kiküszöböli a dogmatikusok monizmusát. A monizmus tehát tarthatatlan.“

A különbségnek e megállapításakor Brassai egy nagyon fon-

¹ Lewes: i. m. IV. köt. 334—335 lap.

² Brassai: A filozofia fordulata. Megjelent a Magyar Philosophiai Szem'le 1890 évi folyamában 30 s köv. lapokon.

tos dolgot hagyott figyelmen kívül, azt, hogy Fichte bölcsellete nem a való világnak filozofiája, hanem azon ideális világé, amely erről a való világról az ember lelkében él. Tévedett tehát Brassai, amikor a közte és Fichte közötti különbséget oda redukálta, hogy a valóságról, mint tárgyról, csak ő (Brassai) vett tudomást, ellenben Fichte csak a képzelt világról, mint az elme produktumáról, elmélkedett, amelyben — természetesen — a tárgyat is az értelem produkálja.¹ Ellenkezőleg: Fichte is, Brassai is ugyanazon ismeretelméleti alapelveket vették minden emberi ismeret alapjául, amelyeket főképen Kant állapított meg a tudomány számára. És továbbmenőleg: Fichte is, meg Brassai is csak erről a képzelt világról (a dualizmusnak csupán csak az egyik feléről, a szellemről) elmélkedett s mivel az ember számára minden ismeret ilyen „képzelt“, azaz „ideális“ ismeret, ennél fogva mindketten minden „reális tényt“ az ideából vezettek le.² Az ideális ismeretet produkáló emberi organizmusnak a természeti világgal való tényleges viszonyát egyikük sem vizsgálta meg s így a megismerő alanynak subjectív és naturális természetét — pedig végeredményében ettől függ minden ismeret — ép úgy figyelmen kívül hagyták, mint a dualizmusnak másik felét, magát a valóságot, mint „Ding an sich“-et. Vagyis: mindketten duális elvi alapon monisztikus filozofiát csináltak.

Felfogásuknak egyezése az elmondottakon kívül főképen a kötelességről való tanításukban figyelhető meg.

Brassai szerint³ „az igazi pozitív filozofia az erkölcsiség ügyében deducál, azaz tényeit és szabályait egy legfelsőbb tényből vezeti le.“ (16 l.) „Tény az, hogy énünknek a testünk kiható szervein hatalma van; hogy az *én* parancsol a *nem én*-nek és parancsolja különösen azt, hogy képzezeit, gondolatait valósítsa, — mondhatni — varázsolja tényekké, cselekményekké. Ezt a hatalmat nevezi az igazi pozitív filozofia akaratnak.“ (14 l.) „Az akarat tehát magamagában motívum, még pedig eredeti legelső, legfelsőbb

¹ Fichte-ről még mindig Kuno Fischer-nek „Fichtes Leben, Werke und Lehre“ c. műve a legjobb ismertetés (Mannheim, 1914, negyedik kiad.)

Magyarul legújabban Rácz Lajos foglalkozott vele „Fichte és a tudomány szabadsága“ címen a Budapesti Szemle 1902. márciusi füzetében.

² Ezért írta Eucken, hogy Fichte bölcsellete „eine bloßmenschliche Anordnung der Wirklichkeit.“ (Die Träger des deutschen Idealismus. Berlin, 1915. 76 lap.)

³ Brassai: Az igazi pozitív philosophia. (i. m.)

motivum, ami megett mást még csak keresni sem lehet.“ (15 l.) És most Brassai így folytatja: „Az igazi pozitív filozófiában a kötelesség eszméjének nincsen helye. Ne tessék megbotránkozni ezen az állításomon, amelyet rögtön fogok igazolni. A kötelesség fogalma, amely minden erkölcsi rendszerben főszerepet visel, csak károsan hat az erkölcsiségre, minthogy az önkényszerűséget (az erénynek leglényegesebb — nem tulajdonságát, hanem: alkotó részét) kiirtással fenyegeti; az akaratot trónusából kivette, úrból szolgává alázza, mert hiszen a kötelesség kötelezőt, sőt kényszerítőt teszen fel; aki kötelességből cselekszik valamit, a más akaratát teljesíti, e pedig kétségtelenül szolgai állapot! Teljesítheti ugyan a kötelezett jószántából is a kötelességet, mikor az akaratnak azt sugallja tanácsadója, a *ratio*, hogy jó lesz azt cselekedni, de ez esetben már nem kötelességből teszi, hanem csak sugallónak vagy emlékeztetőnek veszi a parancsot. Hagyjuk hát a kötelesség fogalmát oda, ahová tartozik, a jog- és vallásstanba. Mert hiszen világos, hogy a kötelesség kötelezőt teszen fel, azaz parancsoló hatalmat, ami a nevezett kettőben igenis megvan: az egyikben a társadalom, a másikban az Isten.“¹ (19 l.)

„A kötelesség — zárja le idevonatkozó fejtegetéseit Brassai — csak úgy lesz kötelezővé, ha parancsait és tilalmait az értelem tanácsait számbavevő akarat magáévá teszi. Anélkül a kötelesség-érzés az egyénben csak gépies, vak oka lehet a cselekvények elkövetésének vagy a tőlük való tartózkodásnak. Nem helyettesíti hát a nevelés, az állam, a vallás az erkölcsi, az igazi akaratot, hanem csak melléje, részére állanak s az akarta cselekvények elkövetését sürgetik, a nem akartakét gátolják. (Tehát) nem a kényszerítés és ijesztés jellemzik a három segédhatalmat (t. i. a nevelést, az államot és a vallást), hanem a serkentés, biztatás a (testi) vágyak

¹ A kötelességről való ezen meghatározást Brassai a „Vallás és Filozofia“ c. tanulmányában (megjelent „Nézetek a vallás eszméjéről“ c. idézett könyvben a 113 lapon) a következőképpen adta: „A parancsolat a kötelesség fogalmát szüli, amely a közönséges, mondhatni, minden etikában a legfőbb szerepet viseli. Az én elvem pedig — ne botránkozzanak meg, ha kimondom — nem parancsol és nem is szab semmi kötelességet az ember elé; mert a jó erkölcsű ember azt, amit az etikusok kötelességeikül szabnának, ő maga akarja és önkényt teljesíti. És azt állítom, hogy a kötelesség fogalma minf az önkényszerűség (spontaneitás) megtagadása, nem az erkölcsstanba, hanem a jogtanba tartozik.“

elleni komoly küzdelemre. Hozzájuk járul a jók, t. i. az erős akaratuak példaadása, ami a lelki szimpátia hatályával vonz a jóra. Emódon, e szellemben kellene dolgozni a triumvirátusnak, hogy a nevezett három elrémitő eszközre (t. a nevelésre, az államra és a vallásra) hovatovább mind kevesebb szükség legyen: valamint a kormányzásról tartották egykor, hogy főteendője magát feleslegessé tenni; hogy így a *virtutis amor* és nem a *formido poenae* legyen az uralkodó szellem a társadalom világában“. (34 l.)

„Igy megadva mindennek a magátét, kimondhatom egész általánossággal, hogy az akarat és segédjei közreműködésével biztosítva az erkölcsi jobb fél, u. m. az *én* győzelmi többsége a *nem én*-en s annál fogva az emberiségnek, bár untalan hullámozó állapotú, megmarad és fennáll. Ez a világrendnek csak egy parányi részecskéje, az igaz, hogy a földi emberiségnek mindene. Az igazi pozitív filozofia a gondviselés nevét erre a tényre ruházza és annak az untalan vitatott, de tagadhatatlanul létező fogalomnak határozott értelmet ad. A gondviselés gondviselőt teszen fel és ezt az emberiséget hagyományosan Istennek nevezi.“ (37 l.)

Emlékezzünk itt vissza arra, hogyan definiálta Brassai Isten: „Valamint bármely darab arany az egész világon létező arany-mennyiségnek, és egy pohár víz minden vizek összegének egy parányi része, úgy az emberi lélek is egy véghetetlen lélekmenyiségnek véghetetlen kicsiny, mindazonáltal azonos, különvált részecskéje. És ez a lélekmenyiség Isten.“ (Az igazi pozitív filozofia, 39 l.). Valamint arra, hogy az akaratot miképpen határozta meg: „Az akarat magamagában motivum, még pedig eredeti legfelsőbb motivum, ami megett mást még csak keresni sem lehet“ (i. m. 15 l.). Ha már most egymásmellé állítjuk e definíciókat, megkapjuk végeredményül azt, hogy Brassai bölcséletének középponti fogalma („motivuma“) az akarat, amit ő egyetemesen összefoglaló irányban Istennek, az emberre vonatkoztatva léleknek nevezett. Hogy mennyire az akarat a Brassai bölcséletének magva, azt „Vallás és Filozofia“ c. tanulmányának, mely épen az akaratról szól, a befejezése mutatja legérdekesebben: „Azonban — úgy mond — mindenkit, aki eddigi fejtegetésemet bárminemű befolyásoktól el nem fogulva helyesli, felszólítok és szívére kötöm, hogy államot és vallást, minden tisztelettel s hódolattal irántuk, csak mint segédeit tekintse és a maga körében annak a főfőtényező magasztos áldásos erőnek, az akaratnak ébrentartását, ernyedetlen

működését, szóval és tettel, szoktatással és oktatással és biztatással eszközölni törekedjék.“ (i. m. 126 l.).

És most térjünk vissza Fichte-hez.

Fichte bölcseletének is az akarat a középponti fogalma, mégpedig a cselekvő akarat, a „Tathandlung“ (szószerint: a cselekvésművelet), amit Brassai a motivum szóval jelölt meg.¹ Mi a *Tathandlung*? Az öntudat, vagyis azon öntevékenység, amely által az ember tud. Az emberi tudás azonban — mint ezt már Kant kimutatta — nem olyan szellemi művelet, amelynek folyamán az agyba idegen állomány (pl egy darab külvilági „Ding an sich“) jut, hanem olyan tevékenység, amelyben (külső vagy belső) indításra az öntudat maga teremti meg ismeretének tárgyát is, meg az ezen tárgyról való ismeretet is. Ezt jelenti Fichte-nek azon állítása, hogy „az *én* csinálja a *nem én*-t“. Jól értsük meg: nem az objectív külvilágot (Kantnak „Ding an sich“-jét) csinálja az *én*, hanem saját tudásának tárgyát, a subjectív *nem én*-t. Ebben a bölcseleti elgondolásban tehát nem a „dolgokról“ van szó, hanem a tudásról, arról a szellemi műveletről, amit egészen maga az ember kell, hogy elvégezzen. Ahhoz, hogy én tudjak, én kell, hogy szellemileg cselekedjem. Ezt a szellemi munkát helyettem nem végezheti el senki más. Tudásom tehát ezzel a szellemi művelettel kezdődik, illetőleg — most már általánosítsuk a tételt — a tudás végeredményében annyi, mint cselekvésművelet (*Tathandlung*), vagy amint ezt Fichte mondotta, „az *én* nem tény, hanem cselekvésművelet“. Ez a cselekvésművelet az a tett, amely az embert abból, a mi, azzá teszi, ami csak önmaga által lehet: filozofiai értelemben vett abszolút *én*-né. Az ember születésekor csupán „Ding an sich“ lesz; öntudatosá létekor valósággal újjá születik. Fichte ezt így mondotta: „Ami nem magam által vagyok, az nem én vagyok. Én magam az vagyok, amit öntudatosan cselekszem.“ Más tehát az *én* mint egyén és más az *én* mint öntudat. Egyénné születünk, öntudattá önmagunk által leszünk. A születés nem a miénk: mástól, másból, más által letünk; ellenben öntudatunk egészen és kizárólag a miénk, amit tudunk, azt magunktól, magunkból, magunk által tudjuk. Az igazi ember tehát valójában ott kezdődik, ahol mint egyén öntudatosá lesz, vagyis: szabaddá lesz minden mástól, csupán és kizárólagosan önmaga.

¹ Brassai: Az igazi pozitív filozofia. I. h. 15 lap.

A szabad ember Fichte eszménye. Maga írta: „Bölcseleti rendszerem eleitől végig nem egyéb, mint a szabadság fogalmának analízise.“

Mi a szabadság? Fichte egyetlen szóval felel rá: függetlenség. Amíg valaki bármily kis mértékben függ valakitől vagy valamitől, nem szabad. Csak az abszolút függetlenség annyi, mint szabadság. A szabadság tehát eszményi állapot, amit nem lehet megalkuvásokkal elérni. Akit köt környezete, aki le van kötelezve körülményeinek, aki vágyainak nem tud ellentállani, az nem szabad. A szabadság nem megalkuvás. A szabadság új élet. Éppen ezért Fichte nem azt kívánja, hogy módosítsuk önmagunkat, hanem azt parancsolja, hogy szakítsunk régi énünkkel s legyünk új emberek. Szerinte a szabadság állapotába semmi más állapotból nincs átmenet. A szabadság egy teljesen külön állapot, amelynek nincsenek fokozatai. A szabadság a mi mindennapi és ezer meg ezer köteléssel összeviasszaszott földi állapotunkhoz képest egy egészen más állapot. Ez a „das ganz Andere“. A szabad ember nem a réginek módosult formája, hanem egészen új ember, aki semmiben nem hasonlít a régihez. A német nemzethez intézett híres beszédeinek is ez a bölcseleti alapgondolata: ne szabad szolgák legyünk, hanem szabad emberek!

A „das ganz Andere!“ Emlékezzünk rá, hogy ezzel a fogalommal már találkoztunk a dialektikus theológiánál! Ilyen *egészen más* emberekre van az új emberiségnek szüksége. Az államnak legfőbb feladata elősegíteni és lehetővé tenni, hogy polgárai mind ilyenekké legyenek. Az állam tehát eszköz egy magasabb cél érdekében. Mintha Brassait hallanók, úgy beszél Fichte az államról: „Az államnak, mint minden olyan emberi intézménynek, amely csupán eszköz, a megsemmisülés a sorsa; minden kormányzásnak legfőbb célja kell, hogy legyen önmagát fölöslegessé tenni.“ Aminek igazsága nyilvánvaló, mert a *szabad* emberiségnek nemcsak hogy nincs szüksége korlátokra, de létének korlátozását meg sem tűrné. És itt Fichte nem csupán az állam korlátaira gondol, hanem a vallás korlátaira is, amelyeket — láttuk — Brassai is „elrémitő eszköznek“ nevezett. „Feltételezem — írta Fichte —, hogy az abszolút Észlény engem is értelmes észlénynek tart, miképen őt én is annak tartom.“ Mert — ezt is láttuk egy előbbeni idézetben — Fichte az embert egy darabnak tartja abból az abszolútumból, akit Istennek nevezett.

„Istent — mondja tovább — hinni kell, nem következtetni. Hit az alapja minden meggyőződésnek, a tudományosnak ép úgy, mint az erkölcsösnek. Miért hisztek a világ létezésében? Hiszen nem egyéb ez, mint megtestesülése mindannak, amit magatokban hordtok és mégis hisztek benne. Ő (Isten) a világ erkölcsös rendje: mintilyent ismerjük és csakis mintilyent. Ha neki értelmet vagy személyiséget akarunk tulajdonítani, azzal antropomorfizmusba tévedünk. Isten végtelen: ezért túl esik tudományunk körén, amely csak a végest ölelheti fel, de nem esik túl hitünk körén is. Abbeli fáradozásaink által, hogy kötelességeinket teljesítjük és így a jót és szépet megvalósítjuk, az Istent törekszünk elérni; ezáltal bizonyos tekintetben az Isten életét éljük. Az igaz vallás ennél fogva az egyetemes ész megvalósítása. Ha valamennyien tökéletesen szabadok volnánk, egyek volnánk; mert a szabadság csak egy. Ha valamennyiünknek ugyanazon meggyőződések volnának, akkor mindegyikünknek törvénye valamennyinek törvénye volna, minthogy valamennyinek egy volna az akarata. E cél felé iparkodunk; e cél felé törekszük az emberiség.“¹

Hogy az emberiség e célját elérje, ahhoz nem elég a jó szándék. Régi mondás, hogy a pokol is jószándékkal van kiköveve. Az embernek legyen bátorsága a megismert jót tenni is. A legtöbb ember nem az értelem, hanem a bátorság hiánya miatt nem tesz jót. Ezért Fichte számára akarni és tenni ugyanaz. Hogy pedig az ember akarjon és tegyen, ahhoz azon meggyőződése szükséges, hogy „*másként nem tehet*“. Fichte a meggyőződésből való szabad cselekvésnek bölcsésze.² Emlékezzünk rá, hogy ugyanez volt Braszai is, aki éppen ezért törülte a kötelesség fogalmát a filozófiából.

A dialektikus theológiához egy másik gondolat is hozzákapcsolja Fichtet: a halálról való gondolata. „A természetben minden halál tulajdonképpen születés — írta — s az élet igazán a halálban dicsőül meg. Nincs tehát a természetben semmiféle pusztító elv, mert a természet maga az igazi élet. Nem a halál öl, hanem az új élet, mely a régi mögött elrejtőzve kezdődik s fejlődik.

¹ Lewes: A filozofia története. I. h. III. köt. 348—349 l.

² E gondolatot szépen fejtegeti Kuno Fischer a Fichte-ről 1862 febr. 1-én tartott prorektori székfoglaló beszédében, melyet Szász Béla fordított le és közölt a Sárospataki Füzetek 1865-ik évi folyamának 107 s köv. lapjain. Fischernek e tanulmánya egyike a Fichte-ről való legsikerültebb ismeretéseknek.

A halál és a születés tulajdonképpen az életnek önmagával való birkózása azért, hogy e küzdelemből mind tisztultabban s saját lényegéhez minél hasonlóbban kerüljön ki“. E gondolatból a kettős krízis elmélet olvasható ki, mely szerint az élet annyi, mint küzdelem mindazon nem lényegbeli járulékokkal, melyeket le kell magáról ráznia, hogy végül is a tiszta *én* (vagy nevezzük bárhogy) maradjon meg belőle; illetőleg — amint ezt Brassai is tanította: az emberben levő véges *én* megtisztulván mindentől, mi benne földi, egyesüljön a végtelen *én*-nel, az abszolútummal.

6. Schelling „abszolútuma“.

Nem szükség még tovább elemezni Fichtet és Brassait. Az elmondottak épen eléggé éreztetik, hogy Schelling bölcséletének a dolgok természetes rendje szerint jönnie kellett. Mert ha igaz az, hogy az ember nem saját képzeletvilágában él, hanem a „Ding an sich“-nek nevezett való világban, akkor az is igaz, hogy létezésének legfőbb problémája: maga a lét — pusztán az ember képzeletéből nem fejthető meg. Kellett jönnie egy olyan bölcseletnek, amely a dualizmusnak másik felét is komolyan számba veszi. A Szellem filozófiája mellé valaki meg kellett hogy írja a Természet filozófiáját is. Ez a valaki Schelling volt. Ki tehetett aztán róla, hogy a dualizmus mindkét tényezőjének alapos vizsgálata Schellinget arra a gondolatra vezette rá, hogy létezik ugyan Szellem is, meg létezik természet is, azonban nem elkülönítve és nem egymástól függetlenül, hanem azonosítva egy felsőbb hatalomban, az Abszolútumban.

Schellingnek jelentősége a bölcsélet történetében az, hogy erre a magamagától értetődő természetes gondolatra rájött. Ebben áll genialitása. Tudjuk, hogy épen a legtermészetesebb dolgokra rájönni a legnehezebb. Az emberi természetben van, hogy mindig keresi a különöst, a rendkívülit, a szokatlant s annak kedvéért elhanyagolja azt, ami magától értetődő természetes. Azonban — úgy látszik — a genialis gondolatot nem kitalálni, hanem megokolni a nehezebb. A megokolásban Schelling sem bizonyult elég erősnek, mint nem magyar interpretátora, Horváth Cyrill sem. Ahhoz, hogy az Abszolútum fogalmát igazán meg tudja magyarázni, Schelling túlságosan bölcsész volt s nem eléggé alapos természetismerő is. Azt a nagy problémát, hogy minő a tényleges viszony az *én* és a

nem én között, ami a lét bölcséletének az ember szempontjából a legfontosabb problémája, csak megfejtteni tudta, de nem egyszer-mind ki is fejteni. Eltalálta a végeredményt, de hibázott a levezetésben. Azt jól látta, hogy a dualizmus a dolgoknak nem legvégső magyarázata, mert a dualizmus mögött van a nagy Kezdet és a nagy Vég: az örök Abszolútum, Isten, kiből és ki által lett minden. A gondolatnak ez a merész előrelendülése helyes, de az utána jövő visszakövetkeztetés — a levezetés — már téves. „A gondolkozás — írja Schelling — nem az én gondolkozásom; a lét nem az én létem, mert minden az Istené vagy a Mindenségé. Nincs ész, amelyet mi birunk, hanem csak oly ész van, mely bennünket bir. Ha Istenen kívül nem létezik semmi, akkor az Isten ismeretének (a theológiának!) ez egyetlen végtelen ismeretnek kell lennie. Isten nem a legfőbb, hanem az egyetlen Egy. Nem szabad őt csúcsnak vagy végnek nézni, hanem központnak, mint mindenséget a mindenségben.“¹ Ez már a gondolat csapongása a képzelet országában. Helyesen ítelt róla Pfeleiderer, mikor azt írta: „Ha valaha sikerülni fog a világot az Abszolútumból levezetni, az a levezetés bizonyára nem olyan lesz, mint aminőnek Schelling elképzelte.“²

Mi a lét lényege Schelling szerint? A nagy Szintézis, melyben minden ellentét kiegyenlítődik, minden *én*-nek és *nem én*-nek prestabilizált harmoniája, melyben minden subjectiv és objectiv egyé olvad össze. Ez a nagy Szintézis Schelling szerint az „örök Ismeretlen“ (das ewig Unbewusste), amely ugyan minden emberi műveltségnek és minden törvényszerűségnek a forrása, azonban, mint maga az Egyszerű (das absolut Einfache), a tudásnak soha sem lehet tárgya, csupán a hívő hité. Az örök Ismeretlen a történelemben sehol nem látható szemtől-szemben és mégis ott van minden történés mögött. Az emberek világában csak egy helyen látható meg több-kevesebb határozottsággal: a művészetben. A művészi alkotásban (s tegyük hozzá: a művészi élvezetben)

¹ Lewes: i. m. III. köt. 365 lap.

² Pfeleiderer: Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant. Freiburg, 1891. 60 lap.

Schellingről lásd főképen Kroner-nak Geschichte des deutschen Idealismus c. nagy művét, valamint M. Schröter-nek Schelling összes művei (megjelentek 1927-ben Münchenben) mellé írott jegyzeteit.

a tudatos és az önkénytelen, a belső szabadság s a külső kényszerűség annyira egybeolvad (íme a Szintézis!), mint csak magában az örök Abszolutumban. Nem Schelling találta ki az esztétikai vallás gondolatát, de annak népszerűsítéséhez ő is hozzájárult. Ezirányú fejtegetéseiben azonban nem követhetjük.

BEFEJEZÉS.

Olvasóimnak talán feltűnt, hogy a dualistákról szólván, nem mondtam meg, hogy tényleg melyik vallásfelekezetről beszélek? Enélkül a *dualista* elnevezés nagyon általános. Sokkal tájékoztatóbb lett volna, ha azt mondom, hogy: római és görög katolikus, lutheránus, kálvinista, stb.

Azonban szándékosan nem mondtam így. A keresztény felekezetek hitének alapos tanulmányozása arról győzött meg, hogy ma már egyetlen keresztény hitfelekezetnek sincsen következetesen keresztülvitt egységes hitelvi alapja. A római katolikusoknál Prohászka és Przywara; a lutheránusoknál Rade és Ihmels; a kálvinistáknál Brown és Brunner csakugyan nincsenek egy véleményen felekezetük hitének alapelveiről. Przywara, Ihmels és Brunner mereven dualisták, viszont Prohászka, Rade és Brown unitárius keresztény alapelvűek, noha egyikük sem tagja az unitárius egyháznak. S viszont (hogy csak az egyik legnagyobbat említsem) Brassai, aki egyéb tekintetben a magyar unitáriusságnak egyik szellemi vezére volt, hitbeli alapon dualista. A neveket még bőven szaporíthatnám, de talán ennyi is eléggé igazolja azt, hogy ma ugyanazon keresztény hitfelekezetben vannak dualisták és vannak unitáriusok.

Mit jelent ez? Azt, hogy az unitárius keresztény alapelv mindenik felekezet hitében áttörte a dualizmust s terjed. Tegyük azonban mindjárt hozzá, hogy az unitarizmusnak e diadala egyzersmind nem az unitárius egyháznak is a diadala. Az elv győzedelmeskedik itt, nem az emberek, akik ezt az elvet hivatalosan képviselik. Mi, kik magunkat az unitárius egyház tagjainak valljuk, erőtlén terjesztői vagyunk hitünknek. Az erő, a diadal nem bennünk, hanem hitünkben van.

Ez különben azt is jelenti, hogy a keresztény felekezetek hite közötti különbségeket ezentul szintén másképen kell megfogalmaz-

nunk, mint eddig tettük. Az a régi csoportosítás, mely szerint vannak trinitáriusok és vannak unitáriusok, — többé nem tartható fenn. Először is, az unitarizmus nem ismeri el a végső alapfogalmaknak lényegbeli kettősségét vagy hármasságát, mert *csak egy az Isten*. Viszont a trinitáriusok sem állítják, hogy két vagy három Isten van, hanem csak egy. A közös elvi alap itt tehát meg van. Másodszor a szentlelket és Krisztust az unitáriusok is elismerik. A szentlélekről eddig sem volt számottevő különbség a trinitáriusok és az unitáriusok felfogásában. A különbség inkább christologiai tekintetben állott fenn. Itt azonban az utóbbi félszázad mindkét részen rendkívül nagy felfogásbeli változást hozott létre. A trinitárius christologia — pl. Harnack megfogalmazásában — sokkal emberibb lett, viszont az unitárius christologia felülemelkedett a racionalizmusnak történelmi pozitívizmusán, (amely szerint Jézus annyi, mint egy a sok keresztény-zsidó közül) s megkeresvén Jézusban azt, ami belőle halála után is él, — megtalálta benne az eszmévé finomult élő történelmet. Így mindkét fél egy-egy lépéssel közeledett egymáshoz. Igaz, a távolság még így is nagy maradt. Azonban most nem is erről van szó, hanem arról, hogy a keresztény felekezetek hittanában ma már a christologia sem ugyanaz, ami egy félszázaddal ezelőtt volt. Az emberiségnek haladása és fejlődése következtében itt is, mint sok más téren, tisztábban látjuk és különböztetjük meg a dolgokat.

Mindez pedig azt jelenti, hogy a keresztény felekezeteknek egymáshoz való viszonya ma más, mint volt eddig. Csupán egy tekintetben nem változott a helyzet semmit: lithurgia tekintetében. Itt az unitáriusok és a kálvinisták teljesen egyenlő szertartásuak s egyforma egyszerűségük által élesen különböznek a lutheránusoktól és a katolikusoktól. A csoportosítás lithurgiai alapon tehát ismét más, mint hitelvi alapon.

Hogy az elmondottak alapján mégis miképen lehetne a keresztény felekezeteknek hitét és egymáshoz való viszonyát meghatározni, azt — ha Isten éltet — külön tanulmányban fogom bemutatni.

Ez alkalommal ennyit akartam elmondani annak igazolására, hogy miért elégedtem meg e tanulmány folyamán a *dualizmus* elnevezéssel s miért nem beszéltem felekezetekről.

TARTALOMJEGYZÉK.

	Oldal
Előszó	3
Bevezetés. (A vallás lényege.)	7

I. rész. A valóban duális létbölcsélet.

Schleiermacher „függésérzete“	15
Wobbermin korrekciója.	16
R. Otto „A szentséges“-ről.	18
A dialektikus theologia.	22
Isten mint abszolútum.	41
Kant „Ding an sich“-je.	43
Spencer Herbert „Megismerhetetlen“-je.	44

II. rész. A látszólag duális, valóban monisztikus létbölcsélet.

Pauler Ákos a „Magánvaló“-ról.	47
Brassai Sámuel „igazi pozitív filozófiája“	48
Böhm Károly a megismerésről.	58
Brassai bölcséletének bírálata.	59
Fichte ideáлизmusa.	63
Schelling „Abszolutuma“.	72

Befejezés	75
Tartalomjegyzék.	77

Az Unitárius Irodalmi Társaság szakkönyvtára.

Szerkeszti : **Dr. Borbély István.**

Az Unitárius Irodalmi Társaság szakkönyvtárának célja a tudománynak, önálló kötetekben, unitárius szellemben való művelése.

Az egyes kötetek — eredeti munkák és fordítások — időhöz nem kötve jelennek meg.

E könyvek nem kerülnek könyvárusi forgalomba s így csupán az Unitárius Irodalmi Társaság igazgatójánál (dr. Ferenczy Géza egyházi főgondnok, Aita-Mare—Nagyajta, Jud. Treiscaune) vagy főtitkáránál (dr. Borbély István koll. igazgató-tanár, Cluj—Kolozsvár, Unitárius Kollégium) kaphatók.

Az Unitárius Irodalmi Társaság szakkönyvtárának programja :

- I. kötet : *Dr. Borbély István* : A mai unitárius hitelvek kialakulásának története. I. rész. Cluj-Kolozsvár, 1925. 8 r. 110 l.
- II. kötet : *Dr. Borbély István* : A mai unitárius hitelvek kialakulásának története. II. rész. (Előkészületben.)
- III. kötet : *Dr. Borbély István* : A mai unitárius hitelvek kialakulásának története. III. rész. (Előkészületben.)
- IV. kötet : *Dr. Borbély István* : A duális létbölcselet és theológiája. Cluj-Kolozsvár, 1928. 8. r. 77. l.

Előkészületben :

Dr. Varga Béla : Vallásbölcseleti tanulmányok.

Dr. Gál Kelemen : Tanulmányok a pedagogia köréből.

További előkészületben :

Magyar unitárius egyháztörténelem.

Egyetemes unitárius egyháztörténelem.

A magyar unitárius egyházközségek monografiái.

Az újtestamentum a legújabb kutatások megvilágításában.

Stb.

Gaylord Bros.
Makers
Syracuse, N. Y.
PAT. JAN. 21, 1908

